

**O PLURALISMO JURÍDICO, OS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A  
EXTERIORIDADE EM DUSSEL**

**José Carlos Moreira da Silva Filho**

**DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
DIREITO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA COMO  
REQUISITO À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM DIREITO**

**Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer**

**FLORIANÓPOLIS  
1996**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO

A dissertação      O PLURALISMO JURÍDICO, OS NOVOS MOVIMENTOS  
SOCIAIS E A EXTERIORIDADE EM DUSSEL

Elaborada por      JOSÉ CARLOS MOREIRA DA SILVA FILHO

e aprovada por todos os membros da banca examinadora, foi julgada  
adequada para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO

Florianópolis, 09 de outubro de 1996

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer (presidente)

Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig (membro)

Profa. Dra. Vera Regina Pereira de Andrade (membro)

Professor Orientador

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer

Coordenador do Curso

Prof. Dr. José Alcebrades de Oliveira Jr.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família, cujo amor e apoio foram essenciais para a realização deste trabalho;

À minha noiva Lilian Paula Franzmann, por seu amor, paciência e inspiração;

Ao meu orientador Antonio Carlos Wolkmer, por sua atenção e sabedoria;

A José Geraldo de Sousa Júnior, não só pela assistência que me dispensou na realização da dissertação, mas também por ter sido um dos principais responsáveis pela minha opção de cursar o Mestrado;

Aos meus grandes amigos Mauro Almeida Noletto, Daniel Torres de Cerqueira e Salo de Carvalho, pela troca de conhecimentos e amizade inestimável;

Aos meus colegas do CPGD/UFSC, cuja companhia e amizade foram fundamentais;

Aos professores e aos funcionários do CPGD/UFSC, pelo profissionalismo e pela dedicação com que conduziram as atividades do curso;

A Euclides André Mance, coordenador e fundador da Secretaria de Integração de Estudos da Filosofia da Libertação, sediada em Curitiba, pela atenção e presteza no fornecimento de precioso material bibliográfico;

Ao CNPq, pela concessão da bolsa de Mestrado;

A todos aqueles que, embora não tenham sido citados, contribuíram, de alguma maneira, para a realização deste árduo mas gratificante processo de amadurecimento acadêmico.

*Dedico este trabalho à minha avó Margarida Moraes  
Nascimento, cujo exemplo de dignidade, coragem e ternura  
sempre me acompanha. Descanse em paz.*

## SUMÁRIO

RESUMO.....	pág. VII
“RESUMEN”.....	pag. VIII
“ABSTRACT”.....	pag. IX
INTRODUÇÃO.....	pág. 1

### CAPÍTULO I

UM PANORAMA DA FILOSOFIA DUSSELIANA.....	pág. 7
1.1. O Sistema Ético-Filosófico de Enrique Dussel.....	pág. 7
1.2. O Método Filosófico de Enrique Dussel.....	pág. 47
1.3. Críticas à Filosofia de Enrique Dussel.....	pág. 74

### CAPÍTULO II

EXTERIORIDADE E DIREITOS INSURGENTES.....	pág. 88
2.1. A Perspectiva Histórica Dusseliana.....	pág. 89
2.2. A Emergência dos Novos Movimentos Sociais: Natureza e Características.....	pág. 103
2.3. Limites e Perspectivas.....	pág. 134
2.4. A Exterioridade dos NMS.....	pág. 148
2.5. A Crise do Paradigma da Dogmática Jurídica.....	pág. 154
2.6. Novos Movimentos Sociais como Fonte de Direitos .....	pág. 176

## CAPÍTULO III

### DIREITO COMUNITÁRIO E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA:

#### POSSIBILIDADES DE APROXIMAÇÃO..... pag. 183

##### 3.1. Conexão entre o Jurídico, o Filosófico e o Político..... pág. 184

##### 3.2. Jusnaturalismo Histórico: A Essencialidade dos Direitos Subjetivos e dos Direitos Humanos..... pag. 186

##### 3.2.1. Jusnaturalismo enquanto Utopia de Dignificação Humana..... pág. 198

##### 3.3. A Justiça Analética..... pág. 208

##### 3.4. O Direito ao Trabalho como Condição para Uma Vida Humana Digna..... pág. 215

##### 3.5. A Ética Concreta da Alteridade..... pág. 220

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS..... pág. 233

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... pág. 237

## RESUMO

O presente trabalho procura, em uma perspectiva interdisciplinar, aproximar a Filosofia da Libertação Latino-Americana elaborada pelo filósofo argentino Enrique Dussel a um plano jusfilosófico de legitimação e sustentação do direito extra-estatal produzido no âmbito dos Novos Movimentos Sociais e trabalhado preferencialmente pelo Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo de Antonio Carlos Wolkmer.

Para a realização desta tarefa, procede-se, primeiramente, à exposição das categorias e conceitos filosóficos desenvolvidos por Dussel, dos quais a dimensão da Exterioridade fica evidenciada como *locus* privilegiado a partir do qual será inserida a perspectiva pluralista do Direito, no intuito de demarcar e reconhecer a especificidade tanto filosófica como jurídica da região periférica latino-americana.

Em um segundo momento, partindo do campo da Sociologia Política, desenvolve-se uma análise acerca do fenômeno sócio-político designado pelo termo Novos Movimentos Sociais, procurando-se situar sua emergência, características, limites e perspectivas, com o intuito não só de tipificar a juridicidade produzida neste espaço, baseando-se, para sua legitimação, na teoria das necessidades, mas de também procurar aproximar o “novo” sujeito da sociologia política ao sujeito da filosofia dusseliana, ambos designados pelo termo “povo”.

Por fim, baseando-se em autores que tratam especificamente do tema demarcado pela aproximação da Filosofia de Dussel ao Direito, sugere-se uma justificação ético-filosófica para o direito produzido no âmbito dos Novos Movimentos Sociais, procurando-se situar os sujeitos que o produzem, o “povo”, devido à sua situação de exclusão e opressão, que os transformam em sujeitos carentes da satisfação de necessidades humanas fundamentais, na dimensão da Exterioridade, a partir da qual devem ser percebidos em sua alteridade.

## RESUMEN

El presente trabajo busca, en una perspectiva interdisciplinar, aproximar la Filosofía de la Liberación Latinoamericana elaborada por el filósofo argentino Enrique Dussel a un plano jusfilosófico de legitimación y sustentación del derecho extra-estadual producido en el ámbito de los Nuevos Movimientos Sociales y trabajando preferencialmente por el Pluralismo Jurídico Comunitario-Participativo de Antonio Carlos Wolkmer.

Para la realización de esta tarea, se hace primeramente la exposición de las categorías y conceptos filosóficos desarrollados por Dussel, de los cuales la dimensión de la Exterioridad queda evidenciada como *locus* privilegiado a partir del cual será inserida la perspectiva pluralista del derecho, con intención de demarcar y reconocer la especificidad, tanto filosófica como jurídica de la región periférica latinoamericana.

En un segundo momento, partiendo del campo de la sociología política, se desarrolla un análisis sobre el fenómeno socio-político designado por el término Nuevos Movimientos Sociales, buscando situar su origen, características, límites y perspectivas, no solo para tipificar la juridicidad producida en este espacio, basándose, para su legitimación, en la teoría de las necesidades, buscando también aproximar el “nuevo” sujeto de la sociología política al sujeto de la filosofía dusseliana, los dos designados por el término “pueblo”.

Finalmente basándose en autores que tratan específicamente del tema demarcado por la aproximación de la Filosofía de Dussel al Derecho, se sugiere una justificación ético-filosófica para el derecho generado en el ámbito de los Nuevos Movimientos Sociales, buscándose situar los sujetos que lo generan, el “pueblo”, dado su situación de exclusión y opresión, que los transforman en sujetos carentes de satisfacción de necesidades humanas fundamentales, en la dimensión de la Exterioridad, a partir de la cual deben ser percibidos en su alteridad.



## ABSTRACT

The present study aims, under an interdisciplinary perspective, at approaching the Philosophy of the Latin-American Liberation, elaborated by the Argentinian Phylosopher Enrique Dussel, to a just-philosophical plan of legitimation and support of the estra-state Law, produced in the ambit of the New Social Movements and worked preferably by the Communitarian-Participant Juridical Pluralism of Antonio Carlos Wolkmer.

For the accomplishment of this task, comes, at first, the exposition of the categories and philosophical concepts developed by Dussel, among which the dimension of Exteriority is evidenced as a privileged locus from which the pluralist perspective of the Law, in order to delimit and recognize both the philosophical and the juridical specificity of the peripheric Latin-American Region.

In a second moment, from the field of the Political Sociology, an analysis is developed on the social-political phenomenon nominated New Social Movements, in an attempt to establish its emergency, characteristics, limits, and perspectives, with the objective not only of typifying the juridicity produced in this space, basing itself in its legitimacy, in the theory of the necessities, but also trying to approach the “new” subject oh the Political Sociology to the subject of the Dusselian Philosophy, both nominated by the term “people”.

Finally, based in authors who deal specifically with the theme, delimited by the approximation of Dussel’s Philosophy to Law, it is suggested an ethical-philosophical justification for the Law produced in the ambit of the New Social Movements, trying to place the subjects who produce it the “people”, because of their situation of exclusion and oppression, which turns them into subjects in need of the satisfaction of the basic human needs, in the dimension of the Exteriority, from which they have to be perceived in their alterity.

## INTRODUÇÃO

Este é um trabalho eminentemente interdisciplinar, que transita, principalmente, em meio à Filosofia, à Sociologia Política e ao Direito. Pretende-se sugerir uma conexão entre o direito extra-estatal, produzido no âmbito dos NMS e teorizado pelo pluralismo jurídico comunitário-participativo, à Filosofia da Libertação Latino-Americana, desenvolvida pelo filósofo argentino Enrique Dussel.

A união destas perspectivas reveste-se de um caráter complementar, pois à filosofia dusseliana falta uma inserção prática que dê conta do fenômeno do poder na sociedade, principalmente no que diz respeito ao ordenamento jurídico. Da mesma forma, falta à perspectiva pluralista do direito um sistema ético-filosófico coerente que o justifique e procure escapar ao paradigma da dogmática jurídica.

O primeiro capítulo tratará do sistema filosófico de Enrique Dussel, o qual insere-se na perspectiva filosófica que procura pensar o homem com base em sua situação histórica. Tomando como objeto de análise a região latino-americana, evidencia-se uma dupla prática secular de opressão e exclusão. Fala-se em “dupla prática” em virtude da opressão internacional, bastante desenvolvida pelas teorias da dependência, e em virtude da opressão interna exercida pelas elites. Considerando esse contexto, o filósofo argentino faz uma opção ética ao colocar a filosofia a serviço de uma possível libertação dessa situação. Além disso, é preciso levar em conta que a filosofia deve referir-se ao sujeito que a formula. Roberto Gomes, em sua *Crítica da Razão Tupiniquim*, observa que, no Brasil, há falta de uma perspectiva filosófica que se baseie na própria realidade nacional, fenômeno que, de resto, impregna a América Latina. O filósofo brasileiro assinala que a “grande” tradição filosófica que vem sendo adotada, na nação brasileira tem sido o que por ele é denominado “mito da imparcialidade”, o ecletismo, em que se

forma um discurso composto de uma miscelânea de correntes filosóficas díspares, referentes à realidade européia. Argumenta o autor que, para se poder “ver” algo, torna-se necessário estar presente em uma certa posição, e que tal “lugar filosófico” não tem sido buscado na própria realidade. A filosofia, na qualidade de razão que se expressa, isto é, de desnudamento do próprio ser, não pode ser autêntica se não se refere ao próprio sujeito que a formula<sup>1</sup>. Contudo, pleitear uma filosofia autêntica não significa fechar-se em uma totalidade determinada. Significa, como assinala Alejandro Serrano Caldera, construir uma filosofia voltada para o mundo, preocupada com o universal, mas assumida como “posição de partida” específica<sup>2</sup>.

Tendo em vista, portanto, essa necessidade premente de um pensamento voltado para a realidade é que a filosofia de Enrique Dussel se destaca na atualidade de seu tema. De fato, qualquer reflexão teórica acerca da sociedade na América Latina que não leve em conta a sua situação de opressão, miséria e dependência peca por distanciar-se demasiadamente do âmago da questão social nessa região periférica.

Apesar do seu aporte teológico, a preocupação de Dussel em deter-se no nível antropológico é evidente, o que, embora se leve em conta a abstração de sua análise, contribuirá para uma inserção política de seu pensamento e para tornar mais concreta a sua ética da alteridade. O dualismo presente na oposição de suas categorias básicas, totalidade e exterioridade, é uma nota constante em sua filosofia. Nesse sentido, percebe-se, muitas vezes, demasiada simplificação da realidade, o que lhe trará certas dificuldades, como se verá. Todavia, deve-se afirmar que a sua arquitetura filosófica constitui um corpo coerente e bem desenvolvido em inúmeras obras, que não teme debater-se com as maiores expressões do pensamento europeu ao longo da História e

<sup>1</sup> Cf. GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 10.ed. São Paulo: FTD, 1990. p.18 a 40.

<sup>2</sup> Cf. CALDERA, Alejandro Serrano. *La historia como reafirmación o como destrucción*. In: ZEA, Leopoldo (org.). *Quinientos años de historia, sentido y proyección*. México: Fondo de Cultura Económica. 1991. p.173 a 189.

que, em que pese a algumas limitações a serem explicitadas, constitui um proveitoso instrumental para a análise da realidade, principalmente daquela que esteja comprometida com um processo de transformação social.

Tal é o caso de certa parcela do conhecimento jurídico que, não satisfeita em permanecer presa a referenciais teóricos ultrapassados, que devaneiam pela sua abstração e generalidade (meros sinais da inadequação desse pensamento aos tempos atuais), procura inserir-se na perspectiva de novas matrizes teóricas. É nesse contexto que surge o pluralismo jurídico, tema do segundo capítulo, cuja premissa básica defende a existência do direito extra-estatal, isto é, nega o dogma do monopólio da produção jurídica pelo Estado. No Brasil, os estudos do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, nas favelas do Rio de Janeiro, foram o referencial para toda uma geração de juristas preocupada com o tema<sup>3</sup>. Posteriormente a essa análise inicial, o cientista social português esmiúça a sua concepção pluralista, entendendo que, na sociedade capitalista, o conhecimento se espalha, basicamente, em quatro contextos estruturais: o *contexto doméstico*, que concerne às relações familiares; o *contexto do trabalho*, que engloba tanto as relações de produção entre trabalhadores e apropriadores de sua mais-valia como as relações na produção, referente às relações entre os trabalhadores e entre estes e os controladores do processo de trabalho; o *contexto da cidadania*, a esfera pública, que abarca as interações entre cidadão e Estado; e o *contexto da mundialidade*, que diz respeito às relações entre os Estados nacionais no cenário internacional. Cada um desses contextos, além de ter uma unidade de prática social, uma forma institucional, um mecanismo de poder e uma racionalidade próprios, detém uma forma de direito

---

<sup>3</sup> Afirma o sociólogo português que há “uma situação de pluralismo jurídico sempre que no mesmo espaço geopolítico vigora (oficialmente ou não) mais de uma ordem jurídica. Essa pluralidade normativa pode ter uma fundamentação econômica, rática, profissional ou outra: pode corresponder a um período de ruptura social como, por exemplo, um período de transformação revolucionária” (SANTOS, Boaventura de Sousa. *Notas sobre a história juridico-social de Pasárgada*. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (org.). *O direito achado na rua*. Brasília: EdUnB, 1987. p. 46).

específica<sup>4</sup>. Portanto, o fenômeno jurídico é algo que se identifica na *porosidade* existente entre esses contextos, o que, obviamente, torna muito mais ampla a percepção do direito em relação ao paradigma da dogmática jurídica.

Na identificação do pluralismo jurídico, principalmente na América Latina, têm ganhado espaço os estudos que o aproximam do fenômeno sociopolítico denominado Novos Movimentos Sociais. José Geraldo de Sousa Júnior e Antonio Carlos Wolkmer revelam-se os dois principais teóricos brasileiros que abordam essa conexão. O primeiro enfatiza o aspecto do sujeito de direitos, identificando nos Novos Movimentos Sociais a clara expressão de um *sujeito coletivo de direitos*<sup>5</sup>. O segundo, procurando realizar um amplo e profundo estudo do pluralismo jurídico como um novo marco de juridicidade, visualiza, utilizando-se do referencial teórico de Ágnes Heller a respeito da teoria das necessidades em Marx, a presença de *necessidades radicais* nas demandas desses novos sujeitos, contextualizando-as como fundamento da exigência de direitos em face da carência de sua satisfação<sup>6</sup>. O jurista gaúcho não deixa de mencionar a grande diferença que existe entre tais movimentos em nível de países de capitalismo desenvolvido e de capitalismo periférico, procurando deter-se no último caso, em especial no Brasil.

Em sua preocupação indagatória a respeito de novos fundamentos teóricos que sustentem essa perspectiva acerca do direito, Wolkmer sugere uma *ética concreta da alteridade* como um dos fundamentos de seu pluralismo jurídico comunitário-participativo. Nesse particular, faz referência direta ao pensamento de Dussel. Da mesma

---

<sup>4</sup> Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 151-153.

<sup>5</sup> Cf. SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Movimentos sociais - emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito*. In: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991. p. 131-142.

<sup>6</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico - fundamentos de uma nova cultura no Direito*. São Paulo: Alfa-Omega, 1994. p. 137-153.

forma, existem outros juristas que tratam da conexão entre a filosofia da libertação dusseliana e o direito<sup>7</sup>, e este é o tema do terceiro capítulo.

Reafirmando a intenção básica deste trabalho, deve-se dizer que ele procurará aproximar essas perspectivas, que dizem respeito a uma discussão que engloba não só o direito produzido no espaço movimentalista, mas também as práticas alternativas no interior do direito oficial, ao enfoque de Wolkmer a respeito do pluralismo jurídico identificado no *locus* extra-estatal, bem como intentar uma aproximação direta do pensamento de Dussel às categorias desenvolvidas pela sociologia política ao tratar dos novos movimentos sociais, no intuito de sugerir uma reflexão ético-filosófica que aborde tais fenômenos no campo jurídico.

Tornam-se necessárias algumas advertências antes de adentrar no conteúdo da análise. Primeiramente, deve-se alertar para o fato de que, no Capítulo 1, a maioria das referências ao pensamento filosófico clássico, com o qual Dussel estabelece diálogo, são realizadas tendo-se em vista a leitura dusseliana que delas é feita. Uma análise mais minuciosa em nível filosófico, procurando levar em conta um contato direto e profundo com esses referenciais filosóficos, demandaria tempo e esforço, cujo dispêndio não é possível nos limites deste trabalho. Fica a pretensão de realizá-la em um momento posterior.

Além disso, deve-se salientar que o objeto do trabalho está restrito à perspectiva do pluralismo jurídico entendido como produção jurídica extra-estatal no âmbito movimentalista, com o que não se pretende desmerecer as outras abordagens que desafiam o paradigma dogmático do direito mas que, a exemplo do uso alternativo do direito, o procuram fazer nos limites do direito vigente.

---

<sup>7</sup> Os principais são: Jesus Antonio de La Torre Rangel, David Sanchez Rubio e Celso Luiz Ludwig: respectivamente de nacionalidades mexicana, espanhola e brasileira.

Embora os Novos Movimentos Sociais sejam um fenômeno de emergência mundial, prioriza-se sua caracterização na região latino-americana, dando-se preferência ao Brasil. Contudo, é válido observar que, em que pese a algumas diferenças, o processo é comum a toda a América Latina.

Por fim, cabe advertir que as aproximações aqui realizadas se revestem de um caráter experimental. Não se pretende atingir nenhuma conclusão definitiva a respeito do tema, mas sim motivar futuras pesquisas nesta área.

## **CAPÍTULO 1 - UM PANORAMA DA FILOSOFIA DUSSELIANA**

Este capítulo apresenta uma visão de conjunto do sistema filosófico de Dussel, para que assim haja a possibilidade de entender suas categorias principais. Contém o aporte teórico principal da dissertação, pois é com base nessas categorias que se procura situar, em certos aspectos, os Novos Movimentos Sociais e o direito por eles produzido.

Inicialmente, procede-se, levando em conta principalmente a análise dusseliana básica, de inspiração fenomenológica existencialista, ao exame das categorias gerais do pensamento do filósofo argentino. Em seguida, o intento é esclarecer a questão do método filosófico que Dussel reivindica para sua filosofia: o método analético. E, finalmente, imprescindível, da mesma forma, é a exposição e o comentário de algumas das principais críticas que lhe são feitas.

### **1.1 - O SISTEMA ÉTICO-FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL**

Dussel classifica a sua filosofia, antes de mais nada, como uma opção ética. Utilizando principalmente categorias desenvolvidas por Heidegger e Lévinas, o filósofo argentino constrói seu sistema ético-filosófico, ligando-o intrinsecamente à sua própria trajetória pessoal<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Enrique Dussel nasceu em 1934, numa aldeia da província de Mendoza, Argentina. Embora fosse filho de médico, desfrutando, portanto, de uma situação privilegiada, conheceu a pobreza e a miséria por intermédio dos habitantes de sua aldeia. Ingressou bem jovem na Ação Católica de sua cidade, tornou-se líder estudantil e foi um dos fundadores da Democracia Cristã.

Concluído o curso de Filosofia em 1957 na Universidade de Cuyo, em Mendoza, o próximo passo foi o doutoramento na Espanha. Em sua viagem a Madrid, conheceu a América Latina e dela fez o tema preferencial de suas reflexões a partir de então.



Após o doutorado, passou dois anos (1960-61) em Israel vivendo como pescador no lago de Genesaré e no kibutz de Ginnosar. Com base nessa experiência, empenhou-se em seus estudos a respeito dos povos que viveram naquelas terras. Nas montanhas de Damasco, iniciou a produção do livro *El humanismo semita* que, no entanto, só foi publicado em 1969. É nessa obra que se delinea a questão do pobre, do outro, do oprimido, mas baseada na cultura semita, e não ainda nos aportes filosóficos de Lévinas.

Em 1961, voltou à Europa e estudou na França, onde recebeu uma forte influência de Paul Ricoeur e terminou *El humanismo semita*. Tendo passado vários meses na Grécia, escreveu outra obra, *El humanismo helénico*, publicada apenas em 1975. Pretendeu caracterizar um dos principais *ethos* que compõem o Ocidente e a América Latina.

Por fim, em 1968 completou sua trilogia escrevendo *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, em que pretendeu demonstrar a dupla presença das culturas semita e helênica, subsumidas com o domínio da última no cristianismo. Tal mistura, em sua opinião, foi a que passou a imperar na América Latina.

Ainda como fruto de seus anos na Europa, estudou a filosofia fenomenológica existencial, sendo que as idéias de Husserl e Heidegger influenciariam seu pensamento. Em 1966, retornou à Argentina, que estava sob a ditadura do General Juan Carlos Onganía. Nesse período, deteve-se mais na parte histórica de seu pensamento, com o objetivo de assumir a *bárbarie* da América Latina. Contudo, como ele mesmo observou, permaneceu em um abstratismo europeu (de inspiração heideggeriana), sem conseguir visualizar categorias filosóficas que explicassem a peculiaridade latino-americana.

Em 1970, com base em Lévinas e Marcuse, alcançou as bases fundamentais de sua filosofia da libertação, superando a ontologia heideggeriana e redescobrimdo alguns pensadores pós-hegelianos.

Data dessa época a realização dos Congressos de Filosofia (a partir do II Congresso Nacional de Filosofia de Córdoba, em 1971), em que a Filosofia da Libertação se tornou pública, e a partir dos quais se travou a polêmica básica entre os filósofos que pensavam a libertação latino-americana com tendência analítico-marxista e os que a pensavam de uma perspectiva fenomenológico-existencialista (ligados ao grupo cristão).

Avançando no estudo de Lévinas, procurou superá-lo, tornando as reflexões do filósofo francês mais concretas, buscando pensar o Outro com base na situação periférica mundial latino-americana e também na própria situação interna dessas sociedades, de miserabilidade de grande parte de seu povo. E, por analogia, estendeu o mesmo raciocínio às demais periferias mundiais: África e parte da Ásia.

Nessa época, Dussel começou a escrever o seu *Para uma ética da libertação latino-americana*, que concluiu em 1975, tendo também produzido *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación analética de la dialéctica hegeliana*, de 1972, posteriormente reeditada em 1974, com alguns apêndices, com o título: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analética de la dialéctica hegeliana*.

Em 1973, Perón retornou ao poder na Argentina. Inicialmente, Dussel engajou-se taticamente na luta em prol de um esclarecimento político de base; contudo, na medida em que a direita peronista foi subindo ao poder, Dussel afastou-se cada vez mais de seu "engajamento tático", ao mesmo tempo em que sofria críticas contundentes da esquerda, principalmente pelo uso da categoria *povo*. Tais críticas foram importantes, pois motivaram maior precisão das categorias já enunciadas. Em 1987, Dussel confessou: "Nós sabíamos que havíamos cometido um erro, que havíamos esperado demasiadamente do peronismo. Eu não era peronista. Se confiou demais e tínhamos que pensar onde estava o erro e para entender o que se havia passado, era necessário entender o que era o populismo. E o entendemos afinal como uma ambigüidade política" (DUSSEL, Enrique. Entrevista concedida ao jornal *Zero Hora* de Porto Alegre (RS), de 10 de maio de 1987. Citado por José Luiz Ames. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL. 1992. p.27).

Em 2 de outubro de 1973, a casa de Dussel foi dinamitada, segundo ele, a mando da direita peronista, colocando em risco a vida de sua própria família. Acusado de ser marxista, em 1975, Dussel é expulso da Universidade Nacional de Cuyo, onde lecionava, juntamente com outros colegas. Esse processo foi repetido em todas as universidades do país e se agravou com a chegada no poder, em março de 1976, da ditadura do General Videla que, nos moldes do Brasil, instalou um regime de segurança nacional. Nesse mesmo ano, Dussel seguiu em exílio para o México.

Nesse período, travou maior contato com o marxismo, até porque sentiu necessidade de fazê-lo em virtude de ser universal o ensino do marxismo no sistema escolar mexicano. Lecionou na Universidade Autônoma do México (UNAM). Baseado nessa leitura, Dussel descobriu em Marx grandes possibilidades teóricas que se aproximavam da perspectiva da Filosofia da Libertação em prol da exterioridade. Além disso, ao aprofundar seus conhecimentos acerca do discurso marxista, Dussel viu a possibilidade de tornar mais concreta a sua filosofia, ao falar em uma exterioridade do capital. Com essa perspectiva, publicou os seguintes trabalhos: *Filosofía de la producción* (1984); *La producción teórica de Marx - un comentario a los Grundrisse* (1985); e, mais recentemente, *Hacia un Marx desconocido - un comentario de los Manuscritos del 61-63*

Este subitem procura mostrar, brevemente, o caminho que Dussel percorre até o ponto de partida da ética que descreve, ou do que ele chama de “filosofia primeira”, e, com base nesse ponto, analisar os desdobramentos de uma “eticidade do fundamento” para uma “moralidade da práxis”. Percorrendo esse caminho, torna-se possível a elucidação da maior parte de suas categorias filosóficas, das que constituem o corpo central de seu sistema, bem como o melhor entendimento do que viria a ser a “ética da alteridade”.

Primeiramente, pretende-se esclarecer o *fundamento ontológico*, isto é, o fundamento do *mundo*, o seu *ser*. Para delimitar esse âmbito, o filósofo argentino privilegia o pensamento de Heidegger, entendendo-o como superação da subjetividade como fundamento moderno. Isto é, o sujeito seria apenas uma das formas de ser, não corresponderia ao verdadeiro ser, não constituiria o plano da ontologia fundamental, pois antes da constituição do sujeito o homem já se encontra em abertura para o mundo. É nesse espaço que surge a possibilidade de falar em uma “compreensão existencial”. Contudo, para aclarar esse conceito, torna-se necessário um breve exame acerca do pensamento heideggeriano para entender em que sentido ele apresenta sua ontologia fundamental.

Husserl foi, sem dúvida, uma influência marcante no pensamento de Heidegger. Pretendia inaugurar um novo método filosófico para a descoberta do “ser”: a fenomenologia. Em poucas palavras, ela pode ser definida pelo “ir diretamente às coisas”, isto é, ao contrário do idealismo, que, ao investigar o ente, já o pressupõe amparado no juízo, nas construções

---

(1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de 'El capital'* (1990); e *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

Atualmente, além de continuar lecionando na Universidade Autônoma do México, mantém um diálogo bastante profícuo com a Ética do Discurso, da Filosofia da Linguagem, sendo o seu principal interlocutor o filósofo alemão Karl-Otto Apel. Adquire cada vez maior notoriedade na Europa, em especial na Alemanha, defendendo, em contraposição à comunidade real de comunicação de Habermas e Apel, uma racionalidade ética originária que a condiciona. Dessa reflexão surgiram as seguintes obras: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (organizada por Raul Fornet-Betancourt, com textos de Dussel e de Apel - 1992); *Ética do discurso e filosofia da libertação - modelos complementares* (organizada por Antonio Sidekum, com textos de Dussel, Apel, Hugo Assmann, Arturo Roig, entre outros); e o texto *A razão do Outro: A 'interpelação' enquanto ato-de-fala* (integrante do livro *Filosofia da Libertação - Crítica à ideologia da exclusão* - 1994).

ideais subjetivas, significa permitir que o próprio ente se manifeste em sua verdade, sem que haja a intermediação de categorias idealistas.<sup>9</sup>

O fenômeno, isto é, aquele que se mostra por si mesmo, poderia manifestar tanto o próprio ente, que seria o fenômeno em si, como o ser ou as estruturas ontológicas do ente, que corresponderia à fenomenologia. Essa estrutura mencionada, por sua vez, corresponde a um compreender, à descoberta do ente. Portanto, o plano do compreender seria anterior ao próprio juízo.<sup>10</sup>

Contudo, para Heidegger, a fenomenologia é apenas um método a ser seguido pela filosofia para que então ela possa encontrar o seu tema, qual seja, o ser, a ontologia, não constituindo, portanto, o próprio tema a ser pensado. A grande diferença entre Heidegger e Husserl é que este não coloca a compreensão em uma perspectiva histórica, isto é, entende ser possível, mediante o método fenomenológico, alcançar a verdade absoluta e imutável.

Heidegger intenta, por intermédio da compreensão, superar o esquema cognitivo representado pelo binômio sujeito e objeto. Assim, a verdade não seria mais a conformação entre a coisa e o pensamento do sujeito, ou juízo, mas sim a manifestação do ente no compreender. Para Heidegger, o traço fundamental da consciência humana é o compreender. Para designar esse fenômeno, procura evitar a utilização dos termos “consciência” e “sujeito”, propondo a expressão *eis-aí-ser* (*Dasein*). Ela indica a existência humana como algo voltado para o ser, é onde o ser irá se manifestar e, por conseguinte, o ente como tal. Contudo, não se

---

<sup>9</sup> MacDowell esclarece que a fenomenologia, “como qualquer filosofar, consistia numa busca da verdade. Entretanto, a proclamação ‘para as próprias coisas’ caracterizava a atitude fenomenológica como decisão de deixar os próprios fenômenos manifestarem-se, de pôr-se diretamente à escuta da mensagem do ente, em vez de tentar enquadrá-lo em categorias pré-fabricadas ou de construir teorias, sem apoio dos próprios fenômenos, dando-as em seguida como o sentido das coisas” (MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger - Ensaio de caracterização do modo de pensar de “Sein und Zeit”*. São Paulo: Loyola, 1993, p.118).

<sup>10</sup> Assim, a faculdade de conhecer fica em segundo plano em relação à compreensão. Enfatizando tal idéia, diz MacDowell: “Nem é o conhecer... o modo fundamental de entrar em contato com o ente; o conhecer não é senão uma forma derivada que pode assumir o compreender primário e fundamental. Destarte, tomar o conhecer como fio condutor da análise da consciência equivale a renunciar à descoberta original dos fenômenos” (Id. *Ibid.*, p.120).

verifica uma oposição entre a compreensão que o eis-aí-ser tem de si mesmo e a que ele tem do outro ente, pois o ser está fundando a própria compreensão que o eis-aí-ser irá empreender; nesse sentido, o próprio *Dasein* constitui um ente.

A primeira consequência que se observa do que foi dito acima é que o horizonte de compreensão, isto é, o ser, nunca poderá ser absolutamente abarcado pela compreensão. Isto é, da mesma forma que o ente se manifesta, ele se oculta, pois, para que haja a compreensão (possibilitada operativamente pelo fenômeno), é necessário que antes tenha havido o ser que fundou tal compreensão. Aqui evidencia-se a finitude histórica do compreender. Em Husserl, o eu fático é reduzido ao eu transcendental e absoluto. Heidegger discorda dessa redução. O método fenomenológico não pode ser aplicado ao eu transcendental, mas sim à dimensão fática, àquela que se apresenta antes de qualquer explicação ou redução.<sup>11</sup>

Assim, todo o compreender tem de pressupor um horizonte no qual se insere. O que Husserl quer fazer é descartar essa pressuposição, entendendo a compreensão como o ponto de partida absoluto. Para Heidegger, pelo contrário, o importante é ater-se aos pressupostos, é fazer com que o compreender possa direcionar-se a eles. Contudo, essa atividade seria eminentemente hermenêutica, pois o compreender poderia dirigir-se a “falsos” pressupostos, isto é, aos que não estivessem envolvidos na delimitação do horizonte de compreensão. Tal possibilidade existe justamente em virtude da finitude do compreender, que pode contentar-se apenas com a mera aparência dos fenômenos. Nesse caso, ocorreria o que Heidegger chama de “decair na tradição”, isto é, o eis-aí-ser deixaria de dirigir-se diretamente aos entes, para que, assim, nessa atividade pudesse voltar-se ao seu ser autêntico; ele já iria pressupor o que o público, ou o que a tradição, compreende daquele fenômeno que se mostra. Dessa maneira,

---

<sup>11</sup> MacDowell esclarece a divergência do pensamento heideggeriano em relação à perspectiva de Husserl: “Ora, Heidegger descobre bem depressa que a intuição eidética, praticada por Husserl, é incapaz de atingir a vida fática na sua historicidade constitutiva. Não se trata evidentemente de optar entre o sujeito transcendental e o eu empírico. O fenômeno original da vida, irredutível a este como àquele, não é acessível senão ao compreender, cômico de sua índole essencialmente histórica” (Id. Ibid., p.122).

haveria um distanciamento cada vez maior em relação à sua própria verdade histórica (a do eis-aí-ser).<sup>12</sup>

A questão fundamental para Heidegger, portanto, é a do “sentido de ser”, isto é, de buscar a verdade, que não é absoluta, mas sim histórica. E o instrumento que vai possibilitar sua delimitação, nunca totalmente acabada, é o eis-aí-ser.<sup>13</sup>

Assim, o fenômeno da existência fática é o modo de ser original do homem. A existência precede o eis-aí-ser. O âmbito existencial corresponde ao horizonte prévio em que atua o compreender, ao passo que a manifestação do fenômeno, o ente como ser-aí, corresponde ao âmbito existenciário.<sup>14</sup> O primeiro só pode ser atingido, indiretamente,

<sup>12</sup> Essa é a razão pela qual Heidegger realiza uma destruição de toda a metafísica ocidental, entendendo que o decair na tradição, no campo da filosofia, aconteceu desde Parmênides, quando então se originou determinada idéia de ser que passou a ser pressuposta pela metafísica ocidental. É como se houvesse um âmbito natural, que corresponderia ao ser do ente, à sua substancialidade, e o homem pudesse então, pelo juízo, perceber essa realidade. “Se a concepção grega de ser é inautêntica é porque os gregos não desenvolveram a questão do sentido de ser como hermenêutica do homem, entendido como compreensão do ser. A falta de tal ontologia fundamental levou-os, inexoravelmente, a assumir ingenuamente como base de sua interpretação do ser a idéia imediata e ordinária que o homem tem de si mesmo” (Id. Ibid., p.161). Tal pressuposição estendeu-se à era da subjetividade como fundamento filosófico. “A determinação filosófica do ser do ente consiste, necessariamente, num conhecer teórico. Mas, se a interpretação do ente intramundano, em vez de partir do fenômeno originário do lidar cotidiano, tal qual ele se manifesta no plano pré-predicativo, toma o próprio conhecer, como fio condutor, ela passa forçosamente por cima do fenômeno existencial do mundo e, por conseguinte, não percebe a própria estrutura do ser-no-mundo. O ser do ente é compreendido então como estar aí à vista. O homem, como o ente que conhece, se entende correspondentemente como eu substancial, sujeito de diferentes atos, pelos quais se refere de quando em quando ao ente que se lhe objeta. A interpretação ontológica do homem parte, assim, não do seu ser próprio, mas sim do ente intramundano como estante” (Id. Ibid., p.163).

<sup>13</sup> Como assinala MacDowell, há uma razão muito óbvia para justificar o esquecimento ou a negligência da questão do sentido de ser pela metafísica ocidental. O ser, para ser realmente fundamental, tem de estar em um plano superior a todos os gêneros, não pode ser comparado a nada, pois é anterior a tudo; portanto, não admite diferenças, a não ser o próprio nada, com relação ao qual não faz sentido tematizar. Enfim, qualquer noção que pudesse ser utilizada para conceituar o ser já teria de ter ela mesma este próprio ser em sua estrutura. “Ora, aquilo que para ser entendido já supõe entendido o ser não é capaz de esclarecer o seu sentido. E, afinal de contas, tem a palavra ser algum sentido determinado? Não se trata do conceito mais universal? Ora, quanto maior a extensão, tanto menor é a compreensão de um conceito. Logo, o conceito de ser é o mais vazio e indeterminado... Na simplicidade de sua compreensão, formada de uma única nota, ‘ser’ serve para significar tudo e nada, nada de tudo. Uma questão sobre o seu sentido carece, por conseguinte, de qualquer sentido” (Id. Ibid., p.169 e 170). No entanto, a simples percepção de que o ser é anterior à própria compreensão torna a questão acerca do sentido do ser algo essencial e não-descartável.

<sup>14</sup> Assim, o âmbito existenciário sempre está apoiado no existencial. Eis por que a compreensão do ser é uma noção que se percebe existencialmente. “Na verdade, sujeito e objeto, ou mais precisamente, o eis-aí-ser e o ente intramundano são descobertos simultaneamente e à base da pré-compreensão do ser como tal, que os engloba e determina no seu ser. Portanto, o homem não se define adequadamente senão em função do próprio ser, e essa relação constitutiva para o ser basta para caracterizar o seu ser... O específico na concepção heideggeriana do eis-aí-ser está em que a compreensão do ser é entendida existencialmente” (Id. Ibid., p.188 e 189).

mediante a reconstituição do segundo; contudo, essa tarefa de reconstituição já pressupõe um outro ser existenciário, que por ora se encontra oculto. O ser absoluto, portanto, nunca é atingido, e a questão absoluta da metafísica deixa de ser essa para tornar-se a investigação acerca do sentido de ser.<sup>15</sup>

O eis-aí-ser revela-se, antes de mais nada, como um “poder-ser”, isto é, como uma possibilidade de ser ou não ele mesmo. Não sendo ele mesmo, decairá na tradição, não se aproximando do sentido de sua própria existência; no entanto, revelará, de qualquer forma, possíveis modos de ser. Mas o “autêntico” do homem será o seu ser ele mesmo por si mesmo.<sup>16</sup> Chamando a atenção para a inexistência, nessa perspectiva, de um ser fixo, preexistente, que emana da ordem natural das coisas, MacDowell assevera:

“Não se trata de uma identidade consigo mesmo posta pela própria natureza das coisas, mas sim de um possível ser-ele-mesmo, a ser atingido no próprio existir. Do mesmo modo, o ‘mundo’, como existencial, não é entendido como o conjunto de entes, que estão aí diante do sujeito humano. Trata-se, antes, do horizonte, estruturado pela cadeia de referências constituídas em função do eis-aí-ser, a partir do qual o ente intramundano se manifesta.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Assim, torna-se necessária a reconstituição das experiências que sustentam o fenômeno, para que tal sentido possa ser apreendido. A esse respeito diz MacDowell: “De fato, a manifestação do ser do eis-aí-ser, que constitui o tema da análise, não é possível a não ser que o próprio ente esteja presente sistematicamente, como ponto de apoio para a tematização do ser. Isso quer dizer que refazer as experiências existênticas, que a sustentam, é condição indispensável para compreender, no seu caráter peculiar, a Analítica existencial. Caso contrário, acabar-se-á entendendo os fenômenos, revelados por Heidegger, dentro das perspectivas tradicionais, numa espécie de ‘escolástica heideggeriana’, isto é, de tradição morta, na qual os conceitos são transmitidos numa compreensão formalizada e vazia” (Id. Ibid., p. 189).

<sup>16</sup> Portanto, a análise existencial permite distinguir as interpretações autênticas do ser do homem das que se revelam falsas ou enganosas. “O que a hermenêutica da existência vai desvendando é o que há de mais próximo e familiar a nós mesmos, mas que, por isso mesmo, passa em geral despercebido, não é assunto de uma consideração temática. A riqueza e a coerência dos elementos descobertos indicam que a análise segue, verdadeiramente, as pegadas dos fenômenos. Ao mesmo tempo, a análise existencial é capaz de demonstrar, à base das estruturas originais descobertas, o caráter secundário e inautêntico das outras interpretações do homem” (Id. Ibid., p. 190).

<sup>17</sup> Id. Ibid., p. 191.

Voltando, portanto, ao primeiro movimento descrito por Dussel em seu sistema ético-filosófico, percebe-se que o fundamento ontológico não é visto como uma *opção ética*, mas sim como algo natural, como o próprio ser, que se coloca antes da constituição do sujeito. Assim, o fundamento não é ético, pois não se opõe a nada: ele simplesmente é. Nesse caso, a moralidade consistirá na convergência ou não para esse fundamento, e ter-se-á apenas a *consciência moral*. Esclarecendo essas conclusões, o filósofo argentino formula a seguinte pergunta (passível agora de ser compreendida em face dos esclarecimentos precedentes acerca da filosofia de Heidegger):

“Qual é o fundamento da ética se o tema da mesma é o homem em situação existencial? Em que se fundamenta, por último, a situação existencial? É possível esclarecer o fundamento ou o solo sobre o qual o homem edifica cotidianamente sua existência?”<sup>18</sup>

Com base nessa pergunta, Dussel procura demonstrar como se tem acesso a esse fundamento. Esse primeiro movimento é ontológico: parte dos entes, do cotidiano e vai até o fundamento. Refazendo os passos de Heidegger, enuncia a compreensão existencial como o instrumento imprescindível para a realização dessa tarefa.<sup>19</sup> Nesse fundamento, o homem, como disse Dussel, edifica cotidianamente a sua existência. Esse “edificar” é o que Dussel chama de *práxis*, entendida no âmbito da totalidade:

---

<sup>18</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana I - Acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo: Loyola, 1982. p.43.

<sup>19</sup> Para Dussel, a compreensão “significa aquela atualidade primeiríssima pela qual o homem se ‘abre’ ao círculo ou horizonte do mundo e, dentro dele, é iluminado pela luz do ser.... é capaz de captar...o que os úteis são. Há mundo a partir da prioridade do ser, para um homem que pode por sua com-preensão abrir-se a tal mundo (como a um ambiente iluminado) e que desvenda ou des-cobre o que são as coisas em seu ser ... Essa com-preensão é o modo de acesso ao fundamento e é em si mesma o ponto de partida de toda a ordem existencial, isto é, do âmbito da cotidianidade. É uma com-preensão *existencial*” (Id. *Ibid.*, p.43). O homem é o único ser dotado de compreensão. Os demais entes simplesmente são. O homem é e compreende o seu ser.

“...o modo primeiro de estar no mundo é a *práxis* e somente a partir dela e por razões existenciais o homem alcança a atitude teórica. (...)... a *práxis* é o modo pelo qual o homem se transcende usando *pragmata* (coisas-sentido ou úteis) com vistas a realizar o seu próprio ser”.<sup>20</sup>

É do pensamento heideggeriano que Dussel extrai o seu conceito de *mundo*. Mundo é o horizonte dentro do qual os entes se mostram, de tal forma que se referem ao fundamento que constitui o ser. Para entender melhor essa categoria, faz-se necessária a remissão a um momento anterior à delimitação do fundamento ontológico: a *proximidade*. O filósofo argentino procura estabelecer um contraponto entre a *fenomenologia*, entendida como o pensamento que se ocupa do que aparece e como aparece a partir do horizonte do mundo, ou do ser, e o que ele chama de *epifania*, que seria a revelação do oprimido, do pobre, do outro, que não se confunde com a manifestação do fenômeno, tal qual é percebida no horizonte do mundo, mas aponta para uma dimensão de exterioridade. Nesse plano, a relação homem-homem antecede a relação homem-natureza. Tratar da proximidade, portanto, implica dar relevo especial à dimensão da espacialidade, isto é, à distância que separa o “Mesmo” do “Outro”. O homem, quando nasce, não é acolhido por astros, vegetais ou elementos da natureza, mas sim pelo ser humano que lhe deu à luz. É a *proximidade originária*<sup>21</sup>. Após essa proximidade originária, representada pela relação mãe-filho, instaura-se outra proximidade, que é a da cultura, a da comunidade e a da família.

A proximidade, portanto, é um momento anterior, que não compreende distâncias entre os homens, embora estas, na forma de *mediações*, venham a existir depois. Trata-se de uma anterioridade fundante da opção preferencial pela proximidade humana. Posteriormente se verá que o que Dussel está dizendo nessa altura não se identifica com uma apologia da

---

<sup>20</sup> Id. Ibid., p.42.

<sup>21</sup> Dussel descreve assim a proximidade originária: O homem “nasce em alguém, e não em algo; alimenta-se de alguém, e não de algo” (Id. Ibid., p.24).



absoluta igualdade universal entre os homens, princípio que tende a instaurar “ideologias do ser”, mas sim com a defesa de um momento metafísico, anterior, de proximidade, da experiência do *face-a-face*, em que impera o respeito pelo “Outro”, pelo *diferente*, por aquele que é exterior ao “ser”.

A proximidade sempre deixa lugar à distância, que acontece a partir do momento em que as coisas, os objetos se interpõem na relação direta do *face-a-face*. Essas coisas adquirem um *status* de *coisas-sentido*; quando interpretadas organicamente dentro de um sistema, de um ser, de uma *totalidade*, tornam-se *entes*. As coisas-sentido ou entes não estão dispostas de forma caótica, mas sim de maneira sistemática dentro de um *mundo*<sup>22</sup>. O mundo vai se desdobrando, não é um princípio originário como o é a proximidade. O mundo se forma no espaço da distância deixada pela proximidade. Os entes que compõem o mundo devem ser entendidos com relação ao homem; portanto, não são reais por si.

O ser, por sua vez, é o que tornará possível a abertura do homem a uma certa ordem de inteligibilidade, ao mundo. Ou seja, é anterior ao sujeito. Assim, o ser dos entes é constituído em virtude de sua integração ao projeto mundano do homem, em virtude de suas possibilidades. Importa assinalar, portanto, que não é o homem que produz o seu ser: ele já lhe é imposto *a priori*. Contudo, é ele quem irá direcionar o sentido de ser, o que fará mediante a *práxis*. É nesse sentido que Dussel, referindo-se a um termo cunhado por Heidegger, situa o homem como o “pastor do ser”. O homem não pode produzir o ser, pois o que ele é como manifestação do ser aparece antes, mostra-se fenomenicamente, ao passo que o que ele é como constituição real só irá aparecer depois; contudo, na ordem real, existe previamente à manifestação.

---

<sup>22</sup> Mundo é definido pelo filósofo argentino como sendo “uma totalidade instrumental, de sentido. Não é uma pura soma exterior de entes, mas é a totalidade dos entes com sentido” (Id. *Ibid.*, p.28).

Esse âmbito em que o homem é em sua constituição real, embora não se mostre fenomenicamente, corresponde à dimensão metafísica descrita por Heidegger, e é o que Dussel chama de “cosmos”. O *cosmos* seria o que existe independentemente do homem como sujeito. Certamente, o mundo faz parte do cosmos, assim como certas coisas reais do cosmos desempenham o seu papel como coisas-sentido no mundo. Contudo, existem certos entes que não existem no cosmos e que são identificados como *entes imaginários*. O idealismo considera o mundo como a realidade única, ao passo que o materialismo compreende o mundo apenas como cosmos.

Assim, a noção de totalidade que Dussel trabalha em seu sistema filosófico transcende a totalidade entendida pelo idealismo e pela metafísica moderna, pois entende que o essencial do homem é a sua intotalização, isto é, a circunstância de que ele nunca consegue captar totalmente a constituição de seu ser, pois esse “captar” já pressupõe um ser que, todavia, permanece oculto; é a compreensão existencial, que, como foi dito, é o melhor sinal da finitude do homem. Esse horizonte prévio que permite a abertura do homem para o mundo, onde irá exercer a sua compreensão derivada, contudo, não é algo estático, não é um ser absoluto que o idealismo acreditava ser possível alcançar, mas sim um “poder-ser”, historicamente variável. O homem nunca poderá tornar-se uma totalidade realizada. Como já se assinalou, a partir do poder-ser apresentam-se as possibilidades; no entanto, o homem sempre está tentado a realizar a Totalidade em sua imediatez, embora esta seja essencialmente finita.

Em face das categorias analisadas, cabe situar uma questão de extrema importância, suscitada pela caracterização do homem como poder-ser: a temporalidade. É essa noção que constituirá a definição de *projeto*, termo que Dussel utiliza a todo instante em sua filosofia. Entender o homem como poder-ser implica perceber o ser do homem como uma unidade indivisível das três instâncias da temporalidade: o passado, o presente e o futuro. O passado é

a manifestação do fenômeno, isto é, aquilo que se torna visível e captável pelo homem em sua imediatez. É a faticidade. É passado porque já foi, isto é, na ordem real, como já se ressaltou, a constituição do ente vem antes da sua manifestação. Esse aparecer é iluminado por um horizonte de compreensão já captado pelo homem. Contudo, ao “colocar em prática” esse horizonte captado, o homem já tem de pressupor outro horizonte de compreensão. Tal é a situação do presente, uma posição existencial cujo fundamento se encontra oculto. Esse fundamento é justamente o poder-ser, que só será perceptível, que só se mostrará como fenômeno, no futuro. É o poder-ser adveniente, a existência ou a transcendência no ad-vir. É por isso que se diz que o poder-ser é uma presença ausente, sendo ele que se coloca como o projeto da totalidade. Contudo, o poder-ser é, na verdade, mais abrangente que esse fundamento, pois ele pode ou não coincidir com ele. Caso coincida, segundo o pensamento de Heidegger, irá aproximar-se da verdade do ser e de seu autêntico sentido; caso tal não ocorra, irá decair na tradição. Tanto uma quanto outra direção estão abrangidas nas possibilidades.<sup>23</sup>

O *projeto* é apenas a atualização daquilo que já está em potência no mundo vigente. O projeto do futuro remete imediatamente ao passado, ao ontológico, ao ser fundamental e constituinte do mundo e de uma totalidade. O homem passa a ser a “possibilidade fundamental do mesmo”.

Nesse sentido, verifica-se uma diferença entre o que se poderia chamar de *fundamento parcial* (entes) e *fundamento primeiro*. Este último indica aquilo sobre o que “nada se pode dizer, pois é a origem de todo dizer”,<sup>24</sup> é o que justifica e fundamenta um horizonte

---

<sup>23</sup> Assim, pelo seu próprio caráter projetivo, a compreensão elege uma das possibilidades que lhe estão postas pelo ser. Esclarecendo a questão, argumenta Dussel: “Enquanto já situado faticamente o homem situa (...) sempre seu poder-ser numa das possibilidades de compreender, isto é, o poder-ser abre-se a *partir* do ser já-dado (mas jamais totalmente). E é justamente enquanto o homem transcende a pura facticidade cônica que se pro-jeta em seu poder-ser. O caráter pro-jetivo do compreender o ser indica, simplesmente, que desde a situação fáctica o homem se abre lançando-se e arrojando-se para frente de seu mundo até seu próprio horizonte, transcendendo assim o seu estar-jeto como pro-jeto” (Id. Ibid., p. 54 e 55). Essa projeção original é atemática, diz respeito ao próprio ser-no-mundo do homem. Com base nela é que se estabelecerão os projetos cotidianos no plano do intramundano. “Esses projetos cotidianos não instauram o mundo: são antes as mediações práticas que encaminham para o poder-ser ad-veniente pro-jetado em sua totalidade” (Id. Ibid., p. 56).

ontológico de compreensão do mundo, uma totalidade. As coisas-sentido, por sua vez, são múltiplas. No entanto, a origem da sua diferença reside na unidade do fundamento ontológico. Enquanto os entes são subsistemas ou sistemas componentes, o mundo é um metassistema existencial.

O horizonte de abertura do homem para o mundo é, portanto, pressuposto. Contudo, no momento em que o homem procura compreendê-lo, esse horizonte se coloca *para um além*

(*dia-*) a partir do qual novamente se *com-preende* (*-legein*) como renovado e histórico poder-ser. Essa compreensão do homem do seu horizonte de abertura ao mundo é a compreensão fundamental, que é pré-conceitual. Tal compreensão primeiríssima é chamada por Dussel de *compreensão dialética*. Não é um conceito, pois é anterior a ele; não é abstrata, mas sim transcendental (não no sentido kantiano supra-empírico, mas no sentido de estar além do objeto); não é um objeto pois é inobjetável; está além da consciência e da autoconsciência; e, além disso, é concreta, pois é o modo primeiro pelo qual o homem se abre para o seu mundo cotidiano, para os entes, e essa abertura nunca permanece estática: é dinâmica por estar sempre em processo de totalização. Nesse movimento dialético compreensivo existencial é que se desenvolve a *práxis*.

A diferença entre o pensar dialético (que será abordado adiante) e a compreensão dialética é que, enquanto o primeiro necessita para chegar do concreto ao concreto passar pelo abstrato, o último permanece no âmbito transcendental concreto, sem a necessidade de uma analítica abstrata. Isso se torna claro a partir do momento em que é entendido como pré-conceitual. Na dialética compreensiva passa-se de um horizonte a outro. Tais horizontes correspondem à cotidianidade, pois é por meio dela que com eles se tem contato. O horizonte

---

<sup>24</sup> DUSSEL, Enrique. Op.cit., p.31.

mais amplo e último diria respeito ao poder-ser da humanidade como um todo, como história universal. Esse seria o projeto existencial mais abrangente.<sup>25</sup>

O próprio homem entendido como sujeito ou consciência é posterior à compreensão fundamental, o que equivale a dizer que o ser do homem é algo mais do que o sujeito, pois o abrange e é pressuposto por ele. Por essa razão, Heidegger preferiu usar o termo *eis-aí-ser* para caracterizar o homem existencialmente. Como já se disse, a ética nesse caso, isto é, a busca da verdade como o bom, será a adoção do sentido autêntico do ser pelo *eis-aí-ser*, isto é, um sentido que busque captar o horizonte que está oculto na manifestação que se “tem à mão” em um determinado momento. Tal é o fundamento ôntico. A superação da ética moderna por Heidegger, assinala Dussel, constitui o fato de que a ética do sujeito absolutiza, na verdade, um momento intramundano, pois o sujeito é intramundano, pois além dele está o ser, da mesma forma que além do objeto está o mundo.

O ser, portanto, é o fundamento ontológico, embora nunca possa ser captado em sua totalidade pelo homem. Continuando o percurso necessário para atingir o ponto de partida da ética de Dussel, delineia-se o plano das possibilidades ônticas. Agora, o movimento é dedutivo, do fundamento para a *práxis* como atualidade no mundo. Tendo sido esclarecida a questão do horizonte de compreensão, percebeu-se a impossibilidade de imediatez do poder-ser. O que é imediato são as mediações que o homem edifica em sua vida concreta. Esse é o âmbito da *práxis*, que, por sua vez, é iluminada e se funda no horizonte de compreensão. Assim, todos os entes para os quais o homem se abre não se colocam como meras coisas, mas

<sup>25</sup> Assim, segundo Dussel, do horizonte mais amplo, expresso na própria noção de mundo em seu sentido histórico-universal, se passará, dialeticamente, aos horizontes mais concretos. Esclarece o autor: “O que a experiência diária totaliza (nunca de todo), o pensar, ou a conceitualização, deverá analiticamente destotalizar. Existencialmente, é a partir do mundo como poder-ser ad-veniente histórico-universal que compreendemos o que se nos antolha, passando dialeticamente de horizonte em horizonte até captar a coisa concreta. Tematicamente, podemos depois ascender analiticamente tais horizontes, movimento (...) também dialético. Por isso, a *práxis* se desenrola sobre um processo dialético-compreensivo e o próprio *pensar* é, metodicamente (...), dialético analítico, ontológico explícito, embora nesse último caso também conceitual” (DUSSEL, Enrique. Op.cit., p. 60 e 61).

sim como *coisas-sentido*, isto é, como coisas que apontarão para o poder-ser, que se integram em um projeto existencial. Dá-se aí a compreensão derivada. É só a partir dessa compreensão derivada que se desenvolve a hermenêutica, que, em sua atividade interpretativa, procurará fixar um dos aspectos da coisa-sentido, uma de suas possibilidades. O homem vê os entes que se lhe apresentam a partir da compreensão fundamental como possibilidades; isso implica a simultaneidade da compreensão derivada e da interpretação; logo, Dussel enuncia o termo *circunspecção*, por meio do qual o homem compreende derivadamente e interpreta. Essa hermenêutica existencial e cotidiana é conceitual, contudo não é temática, isto é, não se volta sobre si mesma. Essa tarefa caberá à interpretação científica e filosófica, que, no entanto, terá de se apoiar na hermenêutica cotidiana, que a precede cronologicamente.

Dessa forma, a compreensão propõe o horizonte vigente da interpretação. A interpretação constitui o *sentido*. O movimento da totalidade é dialético, o movimento dos entes intramundanos é ôntico. O movimento dialético é entendido como a passagem de um horizonte de mundo para outro. É a mobilidade dos entes que compõem o mundo, a descoberta e a eliminação de novas coisas-sentido, contudo sem transcender o princípio fundamental do ser totalizado.

*Fenômeno* é tudo aquilo que aparece, que se manifesta, não importando se constitui apenas a aparência ou se corresponde à coisa real. Isto é, *fenômeno* seria uma categoria mais abrangente do que o ente, do que a coisa-sentido, compreendendo as coisas também em sua natureza cósmica. Enquanto o ente diz respeito à essência conotada ao conteúdo eidético, o fenômeno refere-se ao que efetivamente aparece no mundo com relação à totalidade significativa. Contudo, todo fenômeno percebido pelo homem adquire uma utilidade e um sentido. É justamente nesse momento que o fenômeno se transforma em ente, ou mediação. Muitas vezes, quando isso acontece, esse fenômeno acaba por ser encarado como se a significação que adquiriu com base no sentido dado fosse natural e única. Seria uma forma de

encarar tais fenômenos de maneira acritica, pois acabam por fazer parte de um determinado cotidiano.

Chega-se ao *conceito*, à descoberta do sentido do ente. Isto é, apenas percebe-se um ente que, *a priori*, já existia. É a concepção mental resultante do primeiro contato com o fenômeno, que, assim, é entendido enquanto mediação. Dessa forma, a água é descoberta como mediação para matar a sede. O sentido não é constituído; já se encontra dado e é descoberto pelo homem. Desse modo, a água é descoberta porque, em sua constituição real, ela é capaz de aplacar a sede. Contudo, ao mesmo tempo em que o homem descobre o sentido, ele também o constitui. Logo, o homem constitui o sentido da água como bebida, podendo também constituí-lo de outras maneiras (para apagar o fogo, lavar o corpo, etc...). Portanto, o descobrimento do sentido se refere à realidade do ente como coisa, como o que se apresenta no mundo, ao passo que a constituição do sentido diz respeito à sua referência aos outros entes, entendidos de maneira orgânica e sistemática, isto é, como mundo. Para chegar a essa constituição de sentido, não é apenas o conceito que se apresenta, mas também o *percepto*.

Simultaneamente ao processo de conceitualização pelo qual o fenômeno sofre, ocorre o processo de *percepção*. O *percepto* é a imagem sensível, é a mescla de sensações (proporcionadas pelos sentidos humanos) despertada por um fenômeno.<sup>26</sup>

A hermenêutica cotidiana, portanto, constitui concomitantemente, em sua atividade interpretativa, o *conceito* e o *percepto*, que formam o *sentido*. Ela descarta umas e acata outras possibilidades colocadas pelo sentido. Quando realiza tal seleção, o faz de maneira atemática, pois aquelas possibilidades eleitas estão previamente iluminadas pela compreensão fundamental, direcionando-se, assim, para o poder-ser adveniente. É nesse sentido que Dussel

---

<sup>26</sup> Nesse ponto, Dussel parte das investigações de Merleau Ponty acerca do assunto, para quem, segundo interpretação do filósofo argentino, as sensações não podem ser unidades independentes. "A percepção é a totalidade fenômeno-sensível, constituída por unidades indivisíveis de sensações eidéticas" (Id. Ibid., p+1).

diz que tais possibilidades possuem *valor*. Logo, não é o homem que põe o valor, ele o descobre nas possibilidades que se lhe apresentam. Eis por que, ressalta o filósofo argentino, não tem cabimento falar, como faz a ética moderna, em uma ordem axiológica absoluta ou fundamental.

Tudo o que se descobre em seu sentido pode ou não ter sido objeto de estimação, de valor. O valor tem uma função mais prática, pois é auferido em virtude de uma atividade produtiva, operativa, prático-poiética, ao passo que o sentido está mais correlacionado com uma função interpretativa. O sentido é intelectual, existencial, interpretativo, constituindo uma estrutura eidética. O valor é estimativo, operativo. Algo pode ter sentido e não ter valor, mas o que é importante perceber é que nem um nem outro constituem o fundamento que embasa o mundo. Assim, tanto o sentido quanto o valor são adicionados à coisa pela razão de comporem o processo humano, de estarem no movimento do mundo, da totalidade. Portanto, o valor não é uma categoria absoluta. Afirma Dussel:

“As axiologias são ideologias quando esquecem que a hierarquia nunca é absoluta mas relativa ao sistema histórico ao qual servem de mediação.”<sup>27</sup>

Quando se menciona o conteúdo eidético ao se falar do ente, deve-se tomar cuidado para não confundi-lo com a estrutura eidética manifestada pelo sentido. Aquele diz respeito às notas essenciais constitutivas da coisa, ao passo que esta se refere a um processo derivado de captação do ente, atribuindo-lhe um sentido. Ou seja, o fenômeno, como já se disse, é percebido de duas formas básicas: por meio de um processo de conceitualização e por meio de um processo de percepção. O primeiro tem a ver com o ente na qualidade de estrutura eidética

---

<sup>27</sup> Id. Ibid., p.42.



e o segundo com o ente na qualidade de conteúdo eidético. É óbvio que ambos ocorrem simultaneamente.

A partir do momento em que se estipula uma série de conceitos aliados a percepções, atribuindo-se em um processo derivado uma série de sentidos, constrói-se um mundo, uma totalidade. Delimitam-se as distâncias pelas mediações. A multiplicidade de possibilidades que se abre ao homem em face da mediação, dos múltiplos sentidos e dos entes possíveis é o que permite falar, dentro do fundamento ontológico, em *liberdade*, pois nenhuma mediação realiza totalmente o projeto humano, embora muitos defendam um determinado conjunto de mediações como capaz de realizar tal tarefa. Obviamente, a eleição ou não de uma mediação é realizada em vista de um projeto específico, circunscrito a um grupo, a uma época, a um lugar. Assim, Dussel, com base no fundamento ontológico, situa a liberdade:

“Escolher livremente não consiste em poder determinar absolutamente as mediações desde uma indeterminação absoluta (seria a liberdade infinita, radical). O homem também não está totalmente determinado, condicionado; seria um simples animal estimulado por motivações necessárias, instintivas.”<sup>28</sup>

Portanto, a indeterminação das possibilidades na condução ao poder-ser adveniente é o que caracteriza a liberdade. Quer dizer, a própria finitude do homem é o que permite a sua liberdade, mas é o que, ao mesmo tempo, a limita, pois ela é possibilitada pelo ser, ela se dá no espaço gerado pela compreensão fundamental, que é pré-conceitual. Caso o poder-ser pudesse ser imediatizado, não haveria mais sentido usar esse termo; dir-se-ia simplesmente “ser”, e, da mesma forma, não haveria liberdade, pois não haveria indeterminação. Assim, quanto mais ampla e profunda for a compreensão que o homem tem de seu próprio ser, mais livre ele será, pois um maior número de possibilidades valiosas se apresentará a ele.

---

<sup>28</sup> Id. Ibid., p. 44 e 45.

A liberdade é negativa enquanto nega a imediatez do ser; contudo, no plano intramundano, ela se torna positiva, pois possibilita que o homem, em sua circunspecção, possa dominar as possibilidades que a ele se apresentam. Não é um domínio absoluto, mas sim finito, histórico e condicionado. Assim,

“o homem, enquanto livre para as suas possibilidades, é res-ponsável por seu próprio ser dado a cargo, o ser que ele mesmo se tornará.”<sup>29</sup>

Ocorre, dessa forma, uma alteridade dentro da mesmidade. Ao passar de um horizonte de compreensão para o outro, o homem vai acumulando sobre o poder-ser que já foi o poder-ser que será. É como se fossem vários círculos concêntricos. Ora, para prosseguir de um círculo para outro, o homem tem fatalmente de escolher um caminho, isto é, de eleger as possibilidades que se lhe apresentam, no que, inevitavelmente, terá de excluir outros possíveis. A escolha é preparada pela deliberação que corresponde à hermenêutica cotidiana. Portanto, por essa escolha o homem vai-se tornando responsável pelo seu próprio ser, vai sendo o “pastor do ser”. Contudo, essa escolha poderá estar condicionada pelo acúmulo de possibilidades trazidas pela tradição. Nesse caso, o homem deixa de ir diretamente às coisas “colher” as suas possibilidades e pressupõe as que a tradição lhe transmite. Quando tal ocorre, é como se o homem tivesse entregado a sua condição de responsável a essa tradição, distanciando-se do que seria o sentido autêntico do ser.

Há de se considerar, no entanto, que, antes de o homem eleger as suas possibilidades, o ser já está dado. O ser é quem coloca os valores. Nesse sentido, atuar de acordo com a lei moral não significa entendê-la como algo colocado pelo sujeito (ética kantiana e hegeliana), mas sim atuar na eleição das possibilidades mais valiosas, que conduzirão ao poder-ser

---

<sup>29</sup> DUSSEL, Enrique. *op.cit.*, p. 79.

adveniente.<sup>30</sup> Portanto, estabelece-se uma relação do ser para o homem, uma relação na qual o ser delineia o dever (o homem deve a si mesmo, ao seu ser oculto que irá advir). Conseqüentemente, outra relação é estabelecida: a do homem para com as suas possibilidades, postas pelo dever. Esta relação é o que Dussel chamará de direito, entendido dentro da totalidade. O homem tem o direito de apropriar-se da possibilidade autêntica, ditada a ele pelo dever.<sup>31</sup>

Depreende-se do exposto que a forma pela qual o homem irá realizar o seu ser, cumprir o seu dever e, enfim, ser atual no mundo enquanto manifestação do seu ser, só poderá ser a *práxis*, isto é, a realização das possibilidades que lhe são apresentadas. Logo, o fato intramundano, o artefato cultural (a coisa-sentido), iluminado pela compreensão fundamental é o que permitirá o salto para outros momentos fáticos, a partir do momento em que são realizados, escolhidos como possibilidade valiosa, enviando o homem para outro horizonte de compreensão, saindo de um círculo para outro, tornando-o, enfim, mais humano, diz Dussel.<sup>32</sup> Contudo, isso não quer dizer que, ao se descortinarem cada vez mais e melhores possibilidades humanas, o homem seja cada vez melhor. Aqui surge a polêmica acerca do desenvolvimento tecnológico que, embora, permita uma série de avanços na área da medicina, por exemplo, possibilita o aumento do poder destrutivo beligerante por intermédio de armas como a bomba atômica.

<sup>30</sup> Obviamente a ação concordante com a lei moral é expressa pelo *dever*. Quanto a ele, diz Dussel: "A possibilidade é devida ou deve ser realizada quando a devemos cumprir por dever. Mas o dever, nesse caso, como a lei, não são *a priori* incondicionados da moral. O dever não é mais do que o modo pelo qual o devedor (*debitor*) está destinado (*debere*) ao poder-ser, como dever-ser, por mediação da possibilidade autêntica que é a 'condição de possibilidade' do ser ad-veniente enquanto advindo. Dito de outro modo, o dever é a maneira pela qual se nos impõe a possibilidade indicada (ordenada, consignada) e por isso *ligada* pelo próprio ser enquanto ex-igida (ex-igência que é a lei em seu sentido ontológico)" (Id. Ibid., p. 87).

<sup>31</sup> O pensador argentino esclarece a diferença entre direito e dever: "O direito indica a *posição do homem diante do ser*, o poder que tem a finitude de empunhar possibilidades para poder tornar-se o que deve-ser. O dever indica a *posição do ser com relação ao homem*, a obrigação que tem de cumprir tal possibilidade para que o ser seja. O direito funda-se no ser já dado, como facticidade; o dever funda-se no ser como poder-ser, como adveniente. Para que a facticidade possa transcender-se, e assim o homem ser *mais* homem (sem o que deixa de ser homem), deve poder cumprir os seus direitos. Para que a transcendência se cumpra adequadamente e o poder-ser seja, o homem deve cumprir os seus deveres" (Id. Ibid., p. 165 e 166).

<sup>32</sup> Id. Ibid., p. 91.

Assim, a *práxis*, enquanto produz diretamente artefatos, realiza indiretamente o ser do homem.<sup>33</sup> Ocorre, todavia, que todo esse movimento, realizado por meio da *práxis*, que passa de um horizonte para outro, é, na verdade, algo que acontece dentro de uma mesmidade. Essa mesmidade, como já se viu, nunca pode ser totalizada, por isso dá espaço à diferença. As possibilidades que vão sendo delineadas pelo poder-ser indicam a diferença dentro da mesmidade. O outro é diferente de si mesmo, mas ainda é o mesmo. Dussel pretende situar, com base nessa constatação, o âmbito da exterioridade. Esse âmbito, assinala o filósofo argentino, foi intuído por Heidegger, mas não expresso por ele. Nesse sentido, é que afirma ter Lévinas superado Heidegger, como se verá adiante. O terceiro movimento descrito por Dussel em sua ética do “Mesmo” para o “Outro” é analético.<sup>34</sup> Assim, Dussel pergunta a si mesmo:

“Não se poderá estabelecer uma dialética nova, não já monológica, mas dialógica. entre ‘o mesmo’ e ‘o outro’ (como algo ou como alguém e neste último caso como ‘o Outro’)?”<sup>35</sup>

Tal dialética, contudo, pode assumir duas feições. Na primeira, o que ocorre é o movimento de diferenciação interno à totalidade, ao “Mesmo”. O “outro” é desenvolvimento do “Mesmo”, é “algo”, pois está iluminado pelo mundo do “eu”, de uma determinada totalidade. É o que Dussel chama de *diferença*. A segunda via que poderá alcançar esse movimento é a que leva propriamente à exterioridade. Tem-se o “Outro” (agora com maiúsculas) diante do “Mesmo”, e não no “Mesmo”. É a *distinção*. Tanto o “Mesmo” como o

---

<sup>33</sup> Com a ênfase que lhe é peculiar, Dussel afirma que a *práxis* “reúne então num só abraço a totalidade do ser do homem: funda-se no poder-ser situado na facticidade: é a própria transcendência no mundo a partir da prévia transcendência do pro-jeto: é atualidade que permite advir o poder-ser numa das suas possibilidades. A *práxis*, a ação, é a atualidade e manifestação do ser do homem” (Id. Ibid., p. 92).

<sup>34</sup> Quando se tratar, mais adiante, da questão do método na filosofia dusseliana, ter-se-á uma melhor noção acerca do significado do termo.

<sup>35</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, p. 97.

“Outro” podem se fechar estipulando uma *aversão* um pelo outro, o solipsismo, ou podem convergir mutuamente, ocorrendo a *conversão*, o diálogo.<sup>36</sup>

Dentro da totalidade, o *rosto* do “Outro” aparece como uma coisa-sentido a mais. O motorista parece um prolongamento do carro, a empregada, da cozinha, e assim por diante. O rosto humano só aparece como o rosto do “Outro” quando se manifesta na exterioridade, isto é, em um âmbito não passível de ser instrumentalizado pelo sistema em que está inserido. A partir desse momento, deixa-se de tratar de algo e passa-se a falar de *alguém*. Assim, há realidade além do ser, do mesmo modo em que há cosmos além do mundo. Dentro dessa realidade exterior encontra-se o homem; cada homem seria, dessa forma, uma “totalidade auto-substantiva”, autônoma. A lógica da exterioridade, portanto, parte da liberdade do Outro e não da identidade; é histórica e não evolutiva; é analética e não só dialética.

O âmbito a partir do qual surge o Outro situa-se mais além do fundamento ontológico, do ser. Tal dimensão é a que Dussel chama de *metafísica*. Para descrevê-la, Dussel utilizará categorias desenvolvidas com base na cultura semita. A primeira categoria que utiliza é a do *face-a-face*. Tal momento é descrito como “a imediatez do encontro ainda não mediado”, quer dizer, é o momento máximo de proximidade, pelo qual o *rosto* do Outro se antepõe ao *rosto* do eu. Esse momento é prévio ao horizonte de sentido do fundamento ontológico de Heidegger, constitui o âmbito de encontro entre duas exterioridades. O Outro é incompreensível, pois a partir do momento em que ele é interpretado no mundo já deixa de situar-se em sua alteridade para ser abarcado pela totalidade, que não o considera mais como *alguém*, mas sim como *algo*, como uma coisa-sentido iluminada pelo horizonte ontológico. É<sup>7</sup> nessa experiência primeira que se encontra o ponto de partida da ética para Dussel. O Outro significa *criação*, isto é, é novidade em relação ao mesmo. É algo que se apresenta não sendo

---

<sup>36</sup> A questão do outro como diferença na totalidade, principalmente em relação à mesmidade moderna, será abordada adiante, quando então, pela análise do método, se poderá perceber de que maneiras a modernidade sempre entendeu o outro como algo diferido a partir do mesmo.

mediado pelo mundo. Portanto, somente uma metafísica que defenda o âmbito da não-redução do Outro à Totalidade poderá ser uma ética de paz e justiça. É, em última instância, uma abertura ao Outro absoluto. De qualquer forma, o Outro, em relação ao sistema vigente, será sempre aquele que é oprimido, excluído ou alienado. O Outro é o *pobre*. Quando fala no outro oprimido, mais do que referir-se a indivíduos, Dussel pretende apontar o *povo*, uma coletividade.<sup>37</sup>

Apresenta-se, portanto, a questão da eticidade do fundamento. O critério para se julgar tal eticidade será a existência ou não do momento analético antes do fundamento ontológico. Esse seria o quarto movimento da ética dusseliana, novamente dedutivo, isto é, a justificação ética do projeto ontológico.

Dussel procura demonstrar, primeiramente, que a totalidade, concretizada na tradição grega e na moderna, ao partir exclusivamente de seu fundamento ontológico, transforma o ontológico em não-ético (ou natural), possibilitando apenas a moralidade ôntica ou intramundana. No *ethos* da Totalidade, surgem duas figuras primordiais: o *herói* e o *sábio*. Herói é aquele que, por meio de sua ação bélica e conquistadora, elimina fisicamente qualquer possibilidade de diferenciação do uno matando o Outro, ou então, subjugando-o. Ao sábio cabe a tarefa de justificar a ação do herói, que a partir daí passa a ser não-culpável, sendo, pelo contrário, virtuoso. Tal justificação é a caracterização do Outro como o mal. Foi justamente o que aconteceu na conquista da América. O herói, constituído por conquistadores como Cortez e Pizarro, é tido como virtuoso, como o protagonista da *guerra justa* contra os índios “bárbaros e inferiores”, avalizada pelos “sábios” sacerdotes e por pensadores como Ginés de Sepúlveda (personagem que será melhor conhecido quando for tratada a história na conquista da América).

---

<sup>37</sup> Adverte o autor que a “individualização desta experiência pessoal-coletiva é uma das deformações européias dependentes da revolução burguesa. Cada rosto, único, mistério insondável de decisões ainda não tomadas, é rosto de um sexo, de uma geração, de uma classe social, de uma nação, de um grupo cultural, de uma idade da história” (DUSSEL, Enrique. Op.cit., p. 50).

De fato, como analisa Dussel, desde os gregos até a modernidade, impera a mesma lógica. O bem é a unidade (*fysis*, Deus, razão), e o mal é a diferença, a pluralidade que afasta o homem de sua prévia unidade. Contudo, no fundamento ontológico trágico e moderno não há essa diferenciação moral, pois o que se opõe a ele é justamente o “nada”, o “não-ser”. Portanto, nesse âmbito não cabe falar em ética, mas sim em natureza ou espontaneidade. Enfatizando o argumento, escreve o filósofo argentino:

“Como poderia ser ético ou moral o último horizonte, o irrespectivo, o ab-soluto? Eticidade ou moralidade é sempre um certo respeito a algo outro, mas se não há outra coisa senão Totalidade, o último horizonte da Totalidade não é ético ou moral, mas é simplesmente *assim: como é*.<sup>38</sup>

Conforme se assinalou, a versão mais “acabada” da Totalidade, para Dussel, é o sistema heideggeriano, que significa uma superação do subjetivismo moderno, pois não o situa como sendo o fundamento ontológico, sendo então fundado. Em Heidegger, só existe um ser, que corresponde ao horizonte de compreensão fundamental com base no qual o homem se abre para o mundo, e que, todavia, não é captável em sua imediatez, estando sempre projetado para o futuro como poder-ser. Ou seja, no plano ontológico de Heidegger, também não cabe falar em eticidade do fundamento: ele é o que é. Portanto, a ética só será situada intramundaneamente, transformando-se apenas em moral (como direcionamento ao falso ou ao verdadeiro). Nesse plano, o bem é identificado com a *autenticidade*, ou seja, com a ação do eis-aí-ser sendo direcionada para as possibilidades autênticas, ou valiosas, que lhe são postas pelo ser, em um esforço, portanto, orientado para a unidade, para o fundamento, mesmo que nunca seja alcançado. O mal seria o que já foi denominado “decair na tradição”, o que significa, em última instância, o distanciamento do ser pela absolutização de um momento

---

<sup>38</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana - II. Eticidade e moralidade*. São Paulo: Loyola, 1982. p.19.

ontico, que, como tal, é essencialmente diferença, pluralidade. Na Totalidade, portanto, só há lugar para a *necessidade* do *ethos* trágico; o homem está circunscrito à eterna repetição do “Mesmo”. Portanto, a ação de eliminação do Outro, ou de sua alienação, torna-se ontologicamente justificada, sem que haja nenhuma espécie de culpa para quem a pratica.

Para Dussel, o conceito de liberdade, diverso da noção de liberdade na totalidade examinada alhures, implica, antes de mais nada, a superação do fundamento ontológico pelo momento metafísico alterativo. Nesse sentido, falar em liberdade significa referir-se à incondicionalidade do Outro ao mundo em que se é centro. O “Outro” consiste em um “não-ser”, ou seja, não é condicionado pela ontologia do ser, encontra-se além dele. Pode-se também dizer que o Outro é “nada”, e, nesse sentido, Dussel adverte que é do “nada” que aparecem os novos sistemas, lembrando que os gregos pensaram o problema do movimento, mas nem suspeitaram da questão da novidade.

Da mesma forma que a filosofia ocidental tradicional permaneceu na Totalidade, referindo-se simbolicamente à cultura grega, Dussel pretende relacionar simbolicamente a metafísica da alteridade à cultura semita. Pelo mito adâmico, interpreta-se a eticidade do ontológico (negada pela Filosofia da Totalidade).<sup>39</sup> Utiliza-se também o mito de Moisés para indicar a oposição entre a Alteridade e a Totalidade.<sup>40</sup>

Utilizando essa simbologia, Dussel observa que o mundo em seu fundamento, antes livre de qualquer julgamento ético pois correspondia à ordem natural das coisas, é agora julgado por um âmbito mais profundo e anterior a ele: o plano metafísico-alterativo. De acordo com esse juízo, o mal metafísico, ou trans-ontológico, é a a-versão ao Outro. E essa é a eticidade do fundamento ontológico. Portanto, o mal originário, simbolizado pela serpente, é

---

<sup>39</sup> Id. Ibid., p. 34 e 35.

<sup>40</sup> Id. Ibid., p. 26 e 27.



“o Outro” que, como “o outro”, isto é, fechado na Totalidade, ensina o mal, o aceitar o mundo totalizado como o natural.

Conseqüentemente, o bem supremo, de acordo com a ética da Alteridade, será a aceitação do Outro. Se o sábio é o homem perfeito na Totalidade, para a ética da Alteridade aquele que realiza o bem ético supremo é o *profeta*, pois ele sabe ouvir a voz do Outro. Na Totalidade, o Outro é apenas *visto*, isto é, iluminado pelo fundamento ontológico como pertencente ao “Mesmo”. Para se perceber o Outro na sua Alteridade é necessário silenciar perante a sua *palavra*. A *palavra* aqui é entendida não só como linguagem falada, mas também como presença.<sup>41</sup> É o *face-a-face*. Aquele que, portanto, abre este horizonte, chama a atenção para a irrupção da Alteridade, é o *profeta*, que aceita e afirma o Outro por meio do *amor-de-justiça*. É ele quem “abre caminho” para a possibilidade do cultivo da *consciência ética*, isto é, do encontro entre a “voz do Outro” e “aquele que sabe ouvir o Outro”. Contudo, não é ele o responsável pela edificação da nova Totalidade. Essa é a tarefa do *político*. Nesse ponto, encontra-se uma questão extremamente complexa, que será abordada em outro momento: a *violência*. Dussel admite que o *profeta*, em sua *atividade pedagógica de libertação*, instigue o uso da violência contra a Totalidade, caso seja necessário.<sup>42</sup> Por outro lado, entende que o princípio supremo da ética deve ser a negativa: “Não matarás”. Obviamente, o futuro com valor imperativo presente no Decálogo, ao ser usado por Dussel, indica o mal na eliminação do Outro, mas já não o entrevê na eliminação do homem totalizado que insiste em liquidar o Outro.

<sup>41</sup> Como se verá adiante, a *palavra* do Outro é uma categoria originalmente desenvolvida por Lévinas, que procura extrai-la do hebraico *dabar*, que, nas palavras de Dussel, significa: “o pronunciar a palavra que cria do nada no âmbito que pelo silêncio lhe ‘fez lugar’” (Id. Ibid., p. 62).

<sup>42</sup> Vejam-se os seguintes trechos: “O profeta instaura uma analética pedagógica da libertação, na qual *não está isenta uma certa violência*, mas na qual jamais se pode incluir a morte do Outro” - ainda em outro trecho: “...soube (o profeta) ouvir a palavra do Outro, tem a autêntica autoridade para proferir a palavra corretora, às vezes *violência libertadora*, que exige que o Outro cumpra a justiça” (grifos nossos) (Id. Ibid., p. 46 e 47).

Transformar o Outro em “o outro” dentro da Totalidade é o significado da palavra *alienação* no sistema filosófico de Dussel.<sup>43</sup> A *libertação*, por sua vez, institui uma *consciência ética*, que significa a capacidade de se *escutar a voz do Outro*, que irrompe além do sistema vigente. Ela distingue-se da *consciência moral*, que não passa de uma percepção e aceitação dos princípios vigentes do sistema. A libertação pressupõe um duplo momento: a *negação da negação*, isto é, *negar a negação* que o sistema realiza em direção ao outro oprimido, e, em seguida, a afirmação expansiva daquilo que no outro é exterioridade. Não há que se confundi-la com a libertação realizada dentro do sistema, que preconiza a matança do dominador, mas que pretende fechar-se em uma nova Totalidade, não acabando com a própria dominação.<sup>44</sup> Assim, a verdadeira libertação será aquela que, ao afirmar a sua alteridade, respeite as outras alteridades. Logo, o que a libertação na Alteridade prega não é propriamente a matança do dominador, mas sim a sua própria libertação (como se verá adiante, no plano prático essa questão não é tão simples, pois, afinal, o que se deve fazer com os antigos opressores derrotados?).

Estando esclarecido o que viria ser, no sistema de Dussel, a *eticidade* da metafísica, cabe, por último, ingressar no derradeiro movimento, essencialmente afirmativo: a *moralidade da práxis*. Como já se indicou, a tarefa do profeta restringe-se ao “chamar a atenção” para a dimensão metafísica da Alteridade. Contudo, todo homem, para viver, necessita movimentar-

---

<sup>43</sup> Tal é a definição de alienação, na perspectiva dusseliana, nas próprias palavras do autor: “Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação. Alienar é vender alguém ou algo; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro” (DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*, p.58).

<sup>44</sup> A libertação entendida nesse último sentido foi uma categoria trabalhada por Dussel que teve destino certo: o marxismo. Na época em que foi elaborado o *Para uma ética da libertação latino-americana - t.II*, o filósofo argentino tinha um pensamento a respeito de Marx que procurava incluir a sua *teoria dentro da lógica da Totalidade*. Após o exílio no México, quando então se viu na necessidade de se aprofundar no marxismo, tendo em vista a linha de pesquisa seguida pela Universidade em que passou a lecionar, mudou radicalmente o seu posicionamento acerca de Marx, passando a situá-lo como pensador da Exterioridade, e tendo escrito suas últimas obras sobre ele.

se dentro de um “mundo”. Por isso, faz-se necessária a construção de uma nova Totalidade que, fatalmente, tenderá a enclausurar-se sobre si mesma, e aí viriam mais uma vez a atividade e a importância do profeta. E nisso consistiria a diferença fundamental entre ele e o político. Em um determinado momento os seus interesses coincidem, e as suas atuações fazem-se necessárias, complementariamente, para que haja a libertação; contudo, mais adiante, com o desenvolvimento da nova totalidade instituída, de aliados podem transformar-se em opositores.

De qualquer maneira, para a ética dusseliana, a moralidade da *práxis*, como boa ou má, será verificada por meio da opção realizada a partir do momento metafísico alterativo: a aversão ou a conversão ao Outro. Na ontologia, tal qual já foi expressa, a *práxis* é fundada e deduzida a partir do ser compreendido fundamentalmente. Por outro lado, a *práxis* que se funda na aceitação do Outro parte de um âmbito completamente desconhecido e pleno de novidade, desdobra-se além do horizonte compreendido, instaura uma nova ordem, uma ordem analógica, isto é, além (*aná*) do *lógos*, do horizonte estabelecido.

Essa nova ordem trará consigo um outro Direito, o que realize a justiça. Entenda-se por justiça a afirmação do Outro em sua Alteridade. Relembrando o que foi denominado Direito por Dussel, percebe-se claramente que haveria duas ordens jurídicas: a que é fundada ontologicamente, pelo projeto vigente, e a que é fundada, analeticamente, no projeto do Outro. Podem ocorrer, portanto, a legalidade da injustiça e a ilegalidade da justiça.<sup>45</sup>

Assim, delineia-se a *práxis* da dominação dentro de uma certa ordem totalitária. Essa *práxis*, observada com base no âmbito metafísico alterativo, será moralmente má. Contudo, sob a luz do fundamento ontológico, a dominação ou a alienação sobre outro homem, como já se disse, será plenamente justificada, isentando o dominador de qualquer culpabilidade, pois a

<sup>45</sup> A questão da justiça em Dussel será tratada mais adiante, quando se abordar a correlação entre o Direito e o sistema ético-filosófico do pensador argentino.

*consciência moral*, isto é, aquela que remete ao fundamento ontológico, considera essa atitude correta, e até virtuosa. A essa altura, Dussel pergunta a si mesmo:

“Podem ser considerados como dois fenômenos independentes e distintos o pecado institucional, tradicional, ontológico e pedagógico, e o pecado ôntico, fático, pessoal?”<sup>46</sup>

A resposta, para o filósofo argentino, é negativa, pois entende ele que todo homem “adulto” sempre guarda em si um espaço de “responsabilidade pessoal” e de “consciência lúcida”, em face do qual a atitude dominadora inclui não só uma opção institucional, mas também pessoal. Aqui delineia-se uma questão bastante polêmica, que constitui um dos principais alvos de crítica ao sistema filosófico dusseliano. Se o Outro não pode ser compreendido, pois é iluminado por um fundamento distinto, que se encontra além do ontológico na Totalidade, como poderá ser ele percebido? Dussel, em vários momentos, como se verá, indica uma região de intersecção entre a Totalidade e a Exterioridade: a semelhança. Da mesma forma, esse espaço de “responsabilidade pessoal” e “consciência lúcida”, ou de transcendentalidade interior ao próprio sistema, também possibilitaria, apesar da preponderância da moralidade vigente, a percepção do Outro, o que transforma a “culpa institucional” em “culpa pessoal”. Todavia, essa questão, extremamente importante para a coerência e a possibilidade da filosofia de Dussel, não foi ainda devidamente aprofundada, estando apenas por ele indicada.<sup>47</sup>

Tratando mais especificamente do ethos da dominação, percebe-se que, na verdade, as virtudes que por ele são elencadas não passam de antigos vícios de quem, apesar de ser agora dominador, era dominado. O ethos da dominação corresponde ao ressentimento livre dos obstáculos que o impediam de transformar-se em vingança (a superação desse ressentimento é

<sup>46</sup> Id. Ibid., p.97.

<sup>47</sup> O assunto será retomado adiante, no momento em que forem abordadas as críticas à filosofia dusseliana.

o perdão, a afirmação da própria exterioridade do dominador). Portanto, esse *ethos* é fruto da libertação dentro da Totalidade, isto é, uma libertação que não visa à afirmação plena do Outro, mas sim à afirmação do “Mesmo” que é negado no sistema vigente<sup>48</sup>.

Tendo examinado a *práxis da dominação*, bem como o *ethos da dominação*, cabe, enfim, situar o que seria a *práxis da libertação* e o *ethos da libertação*. A *práxis* libertadora também é chamada de *serviço*. Ela significa a resposta da Totalidade à manifestação alterativa do Outro. Não uma resposta que seja uma aversão a essa dimensão, mas sim uma resposta que procura afirmá-la. É *serviço* porque objetiva a ação em favor do Outro, afirmado em sua exterioridade. Essa *práxis* não pode ser fundamentada na ontologia do mundo; conseqüentemente, o Outro não pode ser compreendido. Não é com base na razão que se dará essa percepção, mas sim mediante a fé.<sup>49</sup> Aqui encontra-se outro dos pontos problemáticos da filosofia de Dussel: a acusação de que, antes de ser uma filosofia, é, na verdade, uma teologia.

A liberdade é claramente situada como um meio-termo entre a Totalidade e a Alteridade. Não pode ser reduzida totalmente ao plano da Totalidade, pois assim ela seria substituída pela necessidade *trágica*; nem tampouco pode permanecer simplesmente no âmbito da Alteridade, pois, dessa forma, se chegaria ao divino, ao perfeito, onde tudo estaria imóvel, não havendo, de qualquer forma, a liberdade humana. Diz o filósofo argentino que

---

<sup>48</sup> Algumas “virtudes-vícios” do *ethos da dominação* são exemplificadas por Dussel: a *desconfiança* significa não ter fé no Outro, cultivar apenas um *amor-a-si*, descuidando do *amor-de-justiça*, é a aversão ao Outro. A *prudência* aponta para uma “correta” interpretação das possibilidades, de acordo com o fundamento, que por si só já exclui a dimensão alterativa. A *justiça*, que já foi identificada como a *legalidade da injustiça*. A *temperança* quer dizer controle das paixões humanas; subsumida no *ethos da dominação* ela significa um critério que julga inapropriado o prazer “desordenado”, mas lícito o prazer garantido e garantidor da ordem estabelecida, o *conforto*. A *fortaleza* ou *valentia* consiste propriamente na violência contra o Outro e pressupõe a fraqueza do temor perante o desconhecido, perante uma outra ordem que ameaça a dominação da que está estabelecida. (Id. Ibid., p. 105 a 107).

<sup>49</sup> Dussel assinala em que situação a fé incide: “O Outro como outro livre, como centro de um mundo que me é dis-tinto ou separado do meu ou nosso (exterior à Totalidade), é concretamente incognoscível na proximidade do face-a-face. A inteligência fica como que perplexa e deve entregar as armas ficando à espera na esperança; denominamos tal posição con-fiança, fé. Por isso o respeito, a veneração, o reconhecimento da liberdade do Outro não pode fundar-se na razão ou no lògos, na intuição ou com-preensão...” (Id. Ibid., p. 113 e 114).

“identificar liberdade e necessidade ou pretender conciliá-las é simplesmente eliminar a liberdade (e com ela a doutrina da criação) dentro da Totalidade totalizada feita natureza física.”<sup>50</sup>

A liberdade como um acontecer histórico, portanto, pressupõe a bondade da moralidade da práxis, que significa fundá-la no serviço, isto é, em um fundamento ontológico que se encontra aberto ao projeto do Outro. A moralidade da práxis, que não é libertadora funda-se no valor preferido que, por sua vez, se funda no fundamento ontológico; dessa feita, a ética axiológica, que se baseia nos valores, não é sequer ontológica, é ôntica, pois se funda nas possibilidades apresentadas pelo ser como horizonte de compreensão.

O serviço, embora abra o caminho para novas ideologias, nunca poderá ser concretizado em uma ideologia<sup>51</sup>, pois ele indica um caminho até então não percorrido pelo mundo, a “novidade”.

Somente pelo serviço é que se podem alcançar a paz e a felicidade. A paz é decorrente da consciência tranqüila perante a atividade que não ignora a existência do Outro oprimido, do pobre, que visa à sua libertação. A felicidade, por sua vez, decorre do próprio exercício do serviço.

Essa práxis libertadora pressupõe um ethos da libertação. Nesse plano, as virtudes não são a mistificação do ressentimento do antigo oprimido, mas sim a afirmação das virtudes do oprimido atual, não como ressentimento em face da dominação vigente, mas sim como dimensão exterior ao sistema<sup>52</sup>. Segundo preconiza o filósofo argentino, a tarefa de “trazer à

<sup>50</sup> Id. Ibid., p.117.

<sup>51</sup> Ideologia é entendida por Dussel como “a formulação ôntica-conceitual que justifica a ordem estabelecida - que encobre a verdadeira realidade mistificando positivamente o desvalioso do caso” (Id. Ibid., p.124).

<sup>52</sup> O conteúdo do ethos da libertação pressupõe, primeiramente, três virtudes metafísicas: o amor-de-justiça é o hábito de sempre lançar-se em direção ao Outro, constitui o próprio fundamento deste ethos. A confiança significa o “ter fé” no Outro, na sua palavra. Essa atitude não é tomada por Dussel como sendo teológica, mas sim antropológica, isto é, a aceitação da exposição ou revelação do Outro, do seu dizer. “A revelação antropológica tinha sido deixada de lado pela filosofia de todos os tempos. Uns por ignorar a posição metafísica do Outro (gregos e modernos); outros por situar a Alteridade quase exclusivamente no nível teológico (medievais). A antropologia como filosofia da Alteridade é uma possibilidade cuja cabal realização

luz” essas virtudes exteriores é atribuída ao filósofo, profeta ou pedagogo da libertação, que deve, até mesmo, chamar a atenção dos próprios pobres para as suas virtudes. Tem-se aqui outro ponto polêmico do pensamento dusseliano, qual seja, a supervalorização do filósofo no processo de libertação, que pode chegar até a ser um certo paternalismo em face das autênticas mobilizações populares.

A *práxis da libertação*, que compreende o *ethos* descrito, de maneira geral é realizada em dois âmbitos: a relação homem-homem e a relação homem-natureza. A primeira, como já se viu, é chamada de *proximidade*; a segunda de *proxemia*. Assim, o ato libertador poderá ser tido como tal na medida em que, seja na dimensão da proximidade ou da proxemia, esteja direcionado à afirmação do Outro. Contrariamente, o ato será dominador na medida em que, na relação entre os homens e desses com as coisas-sentido, negue o Outro, afirmando-o como o Mesmo.

Procurando justificar a qualidade de antropológica atribuída por ele mesmo à sua filosofia, Dussel preocupa-se em estudar dimensões mais concretas com base nas categorias metafísicas que elaborou. Para tanto, distingue vários níveis analógicos de alteridade<sup>53</sup>, tanto no âmbito da proximidade, quanto no da proxemia.

No plano da proximidade, encontram-se a erótica, a pedagógica, a política e a arqueológica (ou antifetichismo). Na proxemia, fala-se em natureza, semiótica, poiésis e

---

será vocação dos povos oprimidos do mundo entre os quais se encontra a América Latina, porque sofreram a prepotência dominadora da palavra tautológica” (Id. Ibid., p.142 e 143). A *esperança* é a afirmação antecipadora do futuro do Outro em sua Alteridade, é um *poder-ser fundado no ser* do Outro.

Ainda compondo o *ethos da libertação* estão as virtudes que compõem a *práxis* liberadora, ou o *serviço*, as virtudes morais. As virtudes metafísicas, já descritas, são as que possibilitam eticamente a *práxis* libertadora. A *prudência* é a capacidade interpretadora da palavra do Outro. Essa palavra é, ao mesmo tempo *semelhante e análoga*. É semelhante pois pode ser interpretada pelo mundo como um ente que vem além dele mesmo. É análoga porque, efetivamente, vem *além do lógos*. Essa questão da semelhança, contudo, é muito pouco esclarecida no pensamento de Dussel, e, como já se disse, é um ponto de crucial importância. Após ter interpretado a palavra do Outro, a *prudência* indicará a possibilidade do *serviço* e a sua factibilidade, bem como deliberará acerca das possibilidades inibidoras da Alteridade, presentes na Totalidade vigente. A *justiça* é a virtude que procurará efetivamente concretizar o projeto alterativo, colocando à disposição do Outro os entes necessários para a sua afirmação. A *coragem* ou *fortaleza* é a ausência de temor impeditivo à realização da *justiça*. E, por fim, *temperança* significa não tornar o Outro uma *coisa* ou um *ente* idôneo para a realização do *conforto* da Totalidade.

<sup>53</sup> A categoria *analogia* será melhor explanada quando for tratado o método do sistema filosófico de Dussel.

economia. Antes que se relate sucintamente o sentido de cada um desses planos, cabe chamar a atenção para o fato de que a preocupação de Dussel, ao enunciar esses distintos níveis, está voltada para a realidade periférica da América Latina e, por analogia, para a periferia africana e para a asiática. Assim, antes de mais nada, o interesse do autor é identificar em quais níveis concretos e de que maneira o Outro latino-americano, seja como continente, como indivíduo ou grupo, é e tem sido negado em sua alteridade, sendo oprimido e alienado pelo sistema mundial e oligárquico-nacional, bem como cultural-repressor. Essa perspectiva será melhor aclarada ao se tratar adiante do tema da histórica.

A erótica ocupa-se da relação homem-mulher. É ela que instaura, com o nascimento do filho, a *proximidade originária*. Nesse âmbito, o *machismo* significa a totalização que impede a emergência da alteridade presente na mulher. Diz Dussel que o *ego cogito* é também um *ego fálico*. A mulher fica reduzida ao “não-ser”. Não há diferença alguma entre a mãe e a esposa. Não se distinguem na mulher a posição clitoriano-vaginal da esposa e a mamário-bucal da mãe. Assim, para o filósofo argentino, a situação edípica surge justamente em virtude da alienação da mulher. Por a mulher ser objeto indistinto, tanto a mãe quanto a esposa são vistas como uma coisa só, fato que gera a competição entre pai e filho. Este será reprimido em seu desejo incestuoso, será visto como *falo potencial*, permanecendo na masturbação solipsista. A mulher, para libertar-se, necessita afirmar a sua sexualidade, ver a sua posição clitoriano-vaginal como ativa.<sup>54</sup> O momento máximo de proximidade nessa relação é o orgasmo mútuo realizado no ato sexual, de tal forma que ambos se encontrem abertos para a alteridade do Outro, não procurando transformá-lo em objeto, em um ente iluminado pelo próprio mundo.

---

<sup>54</sup> Dussel identifica no pensamento de Freud o auge da totalização machista e conseqüente negação da mulher: “A ideologia machista é a contrapartida do uxoricídio. O melhor diagnóstico europeu do machismo foi proposto por Freud. Ele viu claramente que a sexualidade é por natureza (cultural) masculina, e por isso o falo foi definido como constituinte e ativo, e a vagina como passiva e constituída: objeto sexual” (DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação-crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995. p.88).



Já a pedagógica será o próximo nível da proximidade, sendo possível graças ao resultado do nível anterior: o filho. É a proximidade entre pais e filhos e entre alunos e mestres. Ela não se ocupa apenas do projeto de educação do filho, isto é, do jovem visualizado na família, mas também da questão educacional-institucional (a escola, a universidade), enfim, a dimensão ideológica e cultural. Nesse espaço é que surge a discussão acerca do contraste entre uma cultura de massas dominadora, que espelha a hegemonia do centro, e uma cultura popular, que surja de forças oprimidas, identificadas com o projeto libertador. Nesse ponto, encaixa-se a função do filósofo como “pedagogo da libertação”, caracterizada anteriormente.

O nível da política implica uma relação fraternal, irmão-irmão. Política, para Dussel, tem um sentido amplíssimo. Diz respeito tanto a um nível social, em que se desenvolve a relação entre indivíduos, grupos e classes sociais, quanto a um nível internacional entre nações e povos. É uma relação que se verifica dentro de uma totalidade estruturada institucionalmente, de uma formação histórica determinada e também sob o poder de um Estado. Com relação ao nível social interno, a totalidade alienadora encontra-se na opressão das classes mais abastadas sobre as mais miseráveis; já no nível internacional, observa-se a opressão das nações de capitalismo periférico pelas de capitalismo central (toma-se aqui a referência teórica da teoria da dependência). Obviamente, a libertação encontra-se no movimento rumo a uma situação em que tal opressão cesse.

É no nível da política que Dussel elabora uma de suas categorias mais polêmicas: a categoria *povo*. O autor observa que a noção de classe social não corresponde mais às necessidades do mundo atual. Isso se dá pelo fato de que tal categoria só identifica, praticamente, a oposição burguesia-operariado e o faz em um nível abstrato, sem levar em consideração as diferenças existentes entre os países do centro e os periféricos. Além disso, não pondera a possibilidade de uma passagem para um sistema pós-capitalista, que se encontra

potencialmente na exterioridade das nações periféricas, que prescindia de mediações como um capitalismo desenvolvido, sociedade primitiva ou tradicional.<sup>55</sup>

Para interpretar, portanto, essa mudança rumo à libertação desses povos que têm a sua exterioridade negada pela totalidade européia e norte-americana, faz-se necessária outra categoria, que não tenha necessariamente de priorizar o desenvolvimento do sistema capitalista em prol de uma situação mais justa (caso no qual poderia ser usada com mais propriedade apenas a categoria de “classe social”), uma categoria que, antes de mais nada, possa dar conta da expressão cultural, alternativa de cada âmbito de exterioridade. Dussel propõe a utilização da categoria *povo*, o que lhe valeu o rótulo de “populista”, atribuído por filósofos latino-americanos que propõem outra perspectiva para a filosofia da libertação latino-americana, tais como Horácio Cerutti Goldberg.<sup>56</sup> Para Dussel, *povo* é o conjunto de pessoas excluídas, afetadas ou dominadas<sup>57</sup> em virtude de sua situação nacional e social.<sup>58</sup> Após sua releitura de Marx, Dussel irá denominar *povo* o *bloco social dos oprimidos*, no sentido gramsciano, abarcando as classes, as etnias, as minorias, os índios, etc...

Dussel observa que tanto os movimentos econômico-políticos internos nos países da América Latina, levados adiante pela elite nacional (revoluções passivas), como a própria Revolução Russa, pelo fato de permanecerem dentro da totalidade, utilizando apenas um

<sup>55</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação - superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 241 e 242.

<sup>56</sup> No tópico que abordará críticas ao pensamento de Dussel, tratar-se-á com detalhes das polêmicas críticas que a ele foram feitas por Cerutti.

<sup>57</sup> **Excluído** quer referir-se a um sistema cultural, a uma memória, que se encontra fora do sistema dominante. Que guarda exterioridade a ele. O sujeito pode ou não estar em relação de dominação. Para se chegar a essa cultura exterior recorre-se a simbolismos - festas, cantos, mitos ...; **afetado** é todo aquele que, estando fora ou dentro do sistema, sofre os seus efeitos; e, por fim, **dominado** é o afetado que se encontra dentro do sistema (DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación*. In: SIDEKUM, Antonio (org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação - modelos complementares*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994. p.155).

<sup>58</sup> “ ‘Povo’ é a nação como totalidade de um sistema político, de uma cultura histórica, geográfica e concretamente dada. ‘Povo’ em seu sentido forte são hegemônica e principalmente as classes oprimidas, trabalhadoras. ‘Povo’ é igualmente a exterioridade escatológica daqueles que, sendo parte do sistema (e nele sendo dominadores ou alienados), são, ao mesmo tempo, futuro, pro-vocação à justiça: o outro que clama por justiça a partir de sua posição utópica” (DUSSEL, Enrique. Op.cit., p. 244).

método dialético negativo, e não-analético, acabam por, no primeiro caso, redundar em ditaduras burguesas ou em capitalismo selvagens que compactuam com a dependência do “centro”; e, no segundo caso, em ditadura do partido único, burocrática.

Para Dussel, portanto, o movimento de libertação não pode ser objetivado apenas com uso da categoria “classe”, mediante uma única e radical revolução, geralmente monopolizada por uma elite. O caminho rumo à libertação é antes de mais nada uma via longa, de transformação cultural, e, nesse sentido, têm muito mais valor movimentos locais do que lutas exclusivamente partidárias.<sup>59</sup> Dessa forma, a filosofia latino-americana será assim denominada, antes de mais nada, por basear-se na realidade e na práxis concreta que circunda essa região periférica.<sup>60</sup>

Finalmente, no âmbito da proximidade, como nível abrangente, tem-se a arqueológica ou o antifetichismo, em que a preocupação será com a origem de toda a Totalidade.<sup>61</sup> É o nível metafísico absoluto na relação homem-homem. Diz-se *arqueológica* pois remonta-se à origem, e diz-se *antifetichismo*, porque visa à negação de toda ontologia como princípio originário, de todo o fetiche.

O antifetichismo surge como um espaço de combate à toda totalização da qual os outros três níveis da proximidade estão sujeitos. Portanto, deve-se entender por feticização o

---

<sup>59</sup> Nesse sentido, o autor assinala também a importância do catolicismo popular latino-americano “enquanto momento simbólico e mítico da maior significado, se levarmos em conta que é um nível de exterioridade real, não somente em relação à cultura norte-atlântica, mas também igualmente em relação à oligarquia nacional” (Id. Ibid., p.246).

<sup>60</sup> Assim, Dussel procura deixar bem clara a diferença entre o que se exige da filosofia na Europa e no Primeiro Mundo em geral e o que dela se reclama na América Latina: “É possível que a Europa, por suas exigências existenciais e históricas presentes, exija do filósofo e lhe atribua a vocação de pensar o técnico, o lúdico, ou o artístico. É possível que a América Latina atribua ao filósofo, como vocação de quem é oprimido, como projeto humano total, pensar o político, a libertação, porque o político é relação homem-homem e o homem latino-americano vive prostrado sob a dominação política, econômica, cultural, humana.” (Id. Ibid., p.247).

<sup>61</sup> Esclarecendo melhor o sentido desse nível, diz o autor que ele será “a questão metafísica por excelência. ‘Arqueológica’ significa então o pensamento filosófico que acede não só ao fundamento da Totalidade mas também ao ‘de-onde’ a Totalidade procede” (DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana - V. Uma filosofia da religião antifetichista*. São Paulo: Loyola, 1982, p.7).

processo pelo qual um sistema se absolutiza, se fecha, se diviniza. O antifetichismo surge como um ateísmo ao sistema, isto é, uma descrença em seu absolutismo e divinização. Ser ateu ao sistema significa, dessa feita, manter-se sempre aberto a uma dimensão alterativa.

Tratando das categorias da proxemia, Dussel identifica na natureza a matéria potencial do trabalho humano, a ser desenvolvido nos outros níveis ônticos: a semiótica, a poiética e a econômica. A natureza é entendida como fenômeno do cosmos, como coisas-sentido, que fazem parte do cosmos como coisas reais; contudo, passam a ser natureza quando se lhes atribui um sentido. É com base no mundo que se compreende a natureza. Assim, ela é vista pela totalidade central capitalista como objeto de dominação, sendo depredada. Dussel entende que uma atitude concreta de proteção à natureza só pode provir da periferia em sua alteridade que, por ser pobre, seria menos destruidora em uma situação de libertação, guardando ainda maior respeito pela natureza como hábitat, até em virtude de não ter em seu bojo as contradições tecnológicas em estágio tão avançado quanto o dos países centrais. Obviamente essa pressuposição é temerária, pois, aparentemente, não há nada que possa garantir que a periferia, uma vez livre da dominação do centro, não tenha uma atitude semelhante com relação à natureza. A rigor, a afirmação de que a periferia livre seria “menos destruidora” necessita de melhor e mais profunda justificação. Mas esse é um assunto que foge às preocupações destas linhas.

Com relação à semiótica, antes de tratar dela, é preciso falar em *protossemiótica*, em que, antes da palavra, encontra-se o Outro, a presença silenciosa, o face-a-face, enfim a proximidade. Refere-se à experiência ética originária. A função libertadora da semiótica, na qualidade de filosofia do signo e da comunicação, seria restabelecer a proximidade afastada pela distância das mediações, ao passo que o lado totalizador se encontra a partir do momento em que não se vê a ligação da estrutura denotativa dos signos com o sistema ou mundo no qual se está inserido. O discurso que se pretende único e verdadeiro acaba por redundar em

uma grande tautologia. Dussel defende a idéia de que antes do “dito” como expressão vem o “dito” como *exposição*, isto é, antes de qualquer comunicação linguística surge a presença carnal do outro, o grito de dor do pobre. A mensagem que surge dessa exposição remete a um referente que não é apenas um significado ôntico, mas *metafísico*, exterior. Uma semiótica da libertação, portanto, deve privilegiar o momento da *exposição*.

Pela poiética e pela econômica, Dussel prioriza a satisfação das necessidades humanas, pois para que haja liberdade é preciso que antes haja vida. A poiética diz respeito à relação do homem com a natureza por meio do trabalho, de onde sai o *produto ou artefato*, resultado da consecução de um *projeto*, de um *desenho*, intimamente ligado a um determinado sistema. Assinala Dussel que as nações periféricas em geral costumam importar *desenhos* do centro, utilizando-se de diversas *tecnologias*, sem adequá-las às peculiaridades regionais. Isso se dá devido ao grande desprezo que as elites desses países devotam à cultura popular de suas regiões. Falar em libertação produtora significa supor uma *autodeterminação* só possível em países *livres economicamente*. É necessário ter critérios próprios dos países para uma tecnologia adequada. O primeiro e mais importante critério seria o *direito absoluto do homem* ao trabalho, ao meio de sua subsistência. Portanto, a exterioridade poiética diz respeito ao trabalho que sobra, negligenciado e desprezado, ao sujeito histórico que não é empregado pelo sistema.

A econômica, finalmente, pensa o âmbito da relação prático-produtiva, em que a relação básica entre os homens é mediada pelo produto da relação homem-natureza. É, portanto, a relação do *prático* (política, erótica, pedagógica, antifetichismo) com o *poiético* ou produtivo (semiótica, tecnologia, desenho). Com essa categoria, Dussel quer mostrar que a experiência ética fundamental, o cara-a-cara, implica um ato produtivo, isto é, o trabalho realizado por alguém que se direciona ao outro.

Tratando agora do pensamento mais recente de Dussel, cabe, em primeiro lugar, mencionar brevemente a releitura de Marx realizada pelo filósofo argentino, não mais considerando-o um pensador ontológico, mas situando-o como um teórico da exterioridade. Essa exterioridade é preenchida pelo conceito de pobre, ou, utilizando um termo que, na análise do pensamento marxiano, Dussel enuncia constantemente, pelo *pauper*, aquele que antes de ser subsumido pelo capital constitui uma exterioridade à totalidade formada pelo capital. O capital se impõe como o fundamento da totalidade da qual o capitalismo é expressão e redefine e, através de seu prisma, recoloca todos os entes. Assim, o trabalho não-objetivado, relativo à capacidade de trabalho inerente ao trabalhador, simplesmente não tem espaço na totalidade do capital, pois aí o que se reveste de importância é tão-somente o trabalho objetivado, aquele que tem um preço. Como reconhece Dussel, certamente o pensamento de Marx desenvolveu-se segundo as contradições do próprio sistema capitalista, em especial das relações do trabalho objetivado com o capital, o que deu origem à conhecida teoria da mais-valia; contudo, o seu ponto de partida, segundo análise do filósofo argentino, situa-se no lugar da exterioridade, representado pelo trabalho não-objetivado, pelo “trabalho vivo”. Tal constatação torna-se importante para que se possa fazer a afirmação analética em direção não só àqueles que são explorados pelo sistema capitalista, mas também àqueles que são por ele excluídos, que se encontram na mais absoluta miséria, situação desafortunadamente comum na América Latina.<sup>62</sup> Contudo, como se verá, essa aproximação inicial do pensamento de Dussel ao marxista tem os seus limites, sem que, todavia, seja desconsiderada a originalidade da abordagem, bem como sua riqueza. Como é uma posição

---

<sup>62</sup> Diz Dussel que “o trabalhador, o *outro* do capital, é um ‘pobre’ enquanto despojado dos meios para realizar-se, mas, metafisicamente, é a *fonte* criadora de todo o valor do capital (tanto o *já dado*, como o plusvalor *futuro*). É *produzido* desde ‘o mesmo’; é *criado* desde o nada: desde ‘o outro’ do capital, desde o não-capital. O fetichismo do capital consiste em sua pretensão de *criar* valor a-partir-de-si; enquanto que, na realidade, a produção de mais-valor por parte do capital provém do fato de ter subsumido a *exterioridade* (na mesmidade) da fonte criadora de valor: o trabalho vivo. Esse trabalho precisa vender-se, porque sendo *pobre* (o ‘pobre’ ainda não é *classe*, e voltará a não ser classe quando for ‘expulso’ da classe como desocupado, pela diminuição tendencial do tempo necessário) não pode subsistir sem salário” (DUSSEL, Enrique. *A*

relativamente nova, não se encontram muitos trabalhos que comentem a fundo a pertinência das colocações dusselianas a respeito de Marx.<sup>63</sup>

Por fim, Dussel contextualiza o seu pensamento diante do referencial filosófico da linguagem (o que tem rendido um profícuo debate Norte-Sul)<sup>64</sup> e reafirma o seu entendimento acerca da exterioridade, contrapondo à comunidade de comunicação real de Apel e Habermas, uma “comunidade histórica possível”, onde se leva em conta a necessidade da satisfação econômica e da aceitação do *momento ético fundante*, condições imprescindíveis para que exista a linguagem, o diálogo, a comunicação. Antepõe-se à ética pragmática o *principium exclusionis*, isto é, partindo-se da comunidade real de comunicação como referencial ético mínimo, como quer Apel, mantêm-se fora dessa “ética mínima” os *excluídos* dessa comunidade de comunicação real. Tal exclusão, observa Dussel, sempre acontecerá, uma vez que o próprio Apel reconhece nunca ser possível o alcance da comunidade ideal de comunicação, que exerce função contrafática.<sup>65</sup> A ética da liberação propõe como ponto de partida, isto é, como conteúdo da ética mínima, a *comunidade histórica possível*, em que se parte da situação de exclusão. Entende esse momento como condição essencial para a existência de uma comunidade de comunicação real, de uma razão discursiva, que deve ser

---

‘exterioridade’ no pensamento de Marx. In: ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: o não ser - uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 236).

<sup>63</sup> Dirá David Sanchez Rubio que “en nuestra opinión, lo que realmente ha pretendido es hacer de Marx un dusseliano” (RUBIO, David Sanchez. *Proyección jurídica de la filosofía latinoamericana de la liberación. Aproximación concreta a la obra de Leopoldo Zea y Enrique Dussel*. Tese de doutorado defendida em Sevilla, em 1994, p. 548).

<sup>64</sup> A recepção de Dussel na Europa, principalmente na Alemanha, tem sido crescente. Já conta o autor com uma série de títulos traduzidos e publicados. Certamente, o que tem motivado esse fato é a realização contínua de encontros (geralmente reunindo Dussel e Apel) que visam a discutir a contraposição entre a ética do discurso e a ética da liberação. Dessas ocasiões destacam-se o encontro de Freiburg, na Alemanha, realizado de 23 a 25 de novembro de 1989, e o de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, realizado de 27 de setembro a 1º de outubro de 1993 (ambos transformados em livros com textos dos participantes).

<sup>65</sup> O filósofo argentino chama a atenção para a diferença básica que, a seu ver, separa a ética do discurso da ética da liberação, dizendo que ela está presente no próprio ponto de partida de cada uma: “La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad...la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la ‘situación excepcional del excluido’, es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite” (DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación*, p. 150).

exercida até mesmo no bojo dos processos de formação das identidades. Assim, reconhecer o outro como pessoa “dis-tinta” ao sistema, como origem de um novo discurso, o respeito e reconhecimento, torna-se o

*“momento ético originario (y porque ético: racional) por excelencia, lo supuesto en toda ‘explicación’ (epistemológica) o todo ‘asentimiento’ libre ante el argumentar del Otro (...) Porque ‘respetar’ y ‘reconocer’ el **nuevo Otro** (como sujeto autónomo, también de un posible ‘disenso’, como dis-tinto) es el acto ético originario racional práctico..., ya que es ‘dar lugar al Otro’ para que intervenga en la argumentación **no sólo como igual**, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de **nuevo derecho**”.*<sup>66</sup>

## 1.2 - O MÉTODO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL

Como disse Zimmermann em *América Latina - O Não Ser*, Dussel é um filósofo que não hesita em revelar as suas fontes.<sup>67</sup> De fato, ao explicitar o significado de seu método analético, procura descrever todo o “caminho” realizado por meio da superação do método dialético, revelando os pensadores que inspiraram tal trajetória, desde os gregos, passando pelos modernos, até os adeptos da fenomenologia existencialista. O propósito deste subitem é, justamente, relatar essa sequência segundo os moldes dusselianos, com o objetivo de aclarar a questão do método filosófico. Para tanto, inicia-

---

<sup>66</sup> Id. Ibid.. p.149. Dussel faz referência a um tipo específico de racionalidade: “La **razón ética originaria** es el momento primero racional anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia (empírica y formal, trascendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la ‘re-sponsabilidad por el Otro’ a priori y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis” (Id. Ibid.. p.157).

<sup>67</sup> Cf. ZIMMERMANN, Roque. Op.cit.. p.195.



se o percurso diretamente a partir do pensamento moderno, fazendo-se algumas referências ao pensamento grego quando necessário.

Ao contrário da dialética aristotélica, que parte da faticidade para chegar ao “ser” cósmico que está por trás dela, a dialética moderna nega, inicialmente com Descartes, a faticidade sensível e afirma um “ir para dentro”, um retorno à imanência da consciência. É uma dialética involutiva.

Descartes parte da faticidade para negá-la. É o exercício da dúvida. Rechaça o mundo sensível. A partir dessa negação inicial, o movimento dialético realiza-se involutivamente, em direção à consciência, à razão. Esta, em Descartes, é ainda absolutizada com um recurso teológico, isto é, o cogito, por ser o princípio evidente de tudo, que não se demonstra, está presente na idéia de infinito, de Deus. A partir daí tudo será deduzido. Já em Kant a subjetividade é despida de qualquer referência teológica, isto é, o “reino de Deus” fica restrito ao âmbito da razão pura, que, para todos os efeitos, é inacessível. O humanismo já havia se consolidado no pensamento ocidental.

Para Kant, a razão é essencialmente dialética, isto é, contraditória em si mesma; por isso, a tarefa principal da filosofia, segundo ele, seria suprimir a fonte dos erros, comprovando a impossibilidade do uso positivo da razão. Eis o porquê da conhecida separação entre a razão e a experiência. A dialética é uma lógica da aparência que sempre nega a si mesma; a razão, no uso da dialética, mostra a si os seus limites. Portanto, uma dialética transcendental encontraria a sua positividade em sua própria negação. Enquanto em Kant ela nega o sistema, em Hegel ela é o próprio sistema, como se verá.

Como a razão, no seu uso, vai apenas evidenciar os paralogismos e as contradições, ela é, no seu sentido transcendental, inútil para descobrir categorias

explicativas da realidade. O erro, o engano, não provém do entendimento nem dos sentidos, mas sim da tentativa da razão quando diz conhecer as idéias.

Para Kant, a metafísica é um nível que se serve apenas de idéias, mas de idéias que prescindem de conteúdo sobre o qual possam se debruçar, são vazias, não levam a lugar nenhum; servem, contudo, para evidenciar os limites do próprio conhecer humano. Este só é possível no âmbito da experiência, do entendimento, da ciência.

Eis o movimento dialético em Kant. Inicia-se da mesma forma que em Descartes, isto é, parte da pluralidade fática ou sensível para involutivamente negá-la e chegar ao “eu penso”. A partir daí há uma grande diferença entre Descartes e Kant. Para o primeiro, o *ego cogito*, por ser um princípio absoluto e divino, já está pronto para ser a fundamentação de toda a metafísica da realidade a ser conhecida pela razão. Já em Kant, constata-se a impossibilidade de reunir a multivocidade do entendimento, dos conceitos, situados no âmbito do “eu penso”, em princípios unívocos, que seriam objetos de uma razão pura ou transcendental. Assim, a coisa em si não é sabida pela razão, mas somente crida. Esse é o âmbito dos *juízos sintéticos a priori*. A fé racional é superior ao saber. Portanto, em um movimento circular, volta-se ao empírico; no entanto, quem realiza esse movimento agora é a vontade ou a ação moral (retorna-se ao âmbito do qual havia partido o caminho da ciência), pois o “eu penso” é concebido como um sujeito livre. O eu é ativo. A crítica da razão prática fecha o círculo, mostrando como o homem, pela ação moral, modifica o empírico.

Fichte, por sua vez, entende que o seu sistema já havia sido proposto subliminarmente em Kant, pois Fichte parte do âmbito da razão pura, para afirmá-la como ponto de partida dialético. Parte-se da pura subjetividade. Não se pode é falar em transcendência, pois todo o sistema cognitivo é imanente, isto é, tudo ocorre de acordo com um extremo idealismo, dentro da própria subjetividade de cada homem.

O fundamento é um ato no qual “o objeto é dado ao eu pelo eu”. Quer dizer, o eu constrói a si mesmo. A dialética de Fichte é composta de três princípios. O primeiro é o do eu-absoluto, âmbito em que o eu é infinito e indivisível. No segundo, irrompe o não-eu, que, interagindo com o eu-absoluto, força a existência de um eu determinado e, por isso, finito. Esse eu é a própria negação do eu absoluto, pois, ao contrário deste, é finito e divisível. O terceiro princípio vem fechar o círculo, pois é um retorno ao âmbito do eu incondicionado, em que se nega a oposição construída pelo segundo princípio entre eu e não-eu. O terceiro princípio é quase totalmente demonstrável e é a partir dele que Fichte fala em ciência. A dialética de Fichte é a base de toda a dialética hegeliana, que vai superá-la. O ponto de partida de Fichte é um juízo tético, nem sintético ou antitético.

Em Kant, o princípio da não-contradição fundava o *juízo sintético a priori*. Em Fichte, o princípio da identidade funda a possibilidade dos *juízos analíticos*. A imanência da consciência tudo absorve. Não há, como em Schelling e Hegel, o âmbito próprio da transcendentalidade. Por isso é que se diz analítico e não sintético, pois o sintético pressupõe o novo, a síntese, ao passo que o analítico é o desenvolvimento dentro de uma mesmidade, dentro do já dado, no caso a própria consciência do sujeito. A filosofia parte do eu como intuição, de um conceito fundamental, mas é só no final do processo, levado adiante pela razão, que o eu é totalizado como idéia. Ver-se-á, adiante, como essa constatação influenciou Hegel.

A grande descoberta de Schelling é a *dialética da natureza*, incorporando, assim, um aspecto que havia sido deixado de lado pela doutrina ético-prática de Fichte. Entende-se que a natureza é fundada por um princípio de autoconsciência, que será Deus, ou o absoluto. Mas, se tudo é uno, como explicar a multiplicidade? Em suma, explica-se a multiplicidade com base no movimento realizado pelo uno, inicialmente sem

autoconhecer-se, para que ele possa ver a si mesmo. Schelling, portanto, partilha do mesmo ponto de partida de Fichte: o eu absoluto; contudo, a presença do “não-eu” em Fichte indica uma ponta de exterioridade. Para Schelling, o ente “não-eu” faz-se desnecessário, pois o “eu”, na qualidade de autoconsciência, é absoluto em sua abrangência. A afirmação de que existam coisas exteriores ao próprio eu é para Schelling carente de razão suficiente. A autoconsciência - o eu conhecendo a si mesmo - é a total substituição do objeto pelo sujeito, um absoluto idealismo. Enquanto para Kant saber refere-se ao âmbito do entendimento, para Schelling saber é “a ciência de nós mesmos”.<sup>68</sup> O eu, portanto, é “auto-produção cognoscitiva de si mesmo”<sup>69</sup>. Surge a intuição estética, que é a própria intuição intelectual objetivada.

Eis o movimento dialético de Schelling (que elimina a coisa em si e o não-eu): No primeiro nível, tem-se a auto-consciência como o ato absoluto por meio do qual tudo é posto pelo eu: divide-se o absolutamente idêntico. Num segundo momento, o eu intui a determinação posta por ele mesmo por intermédio da sensação. Em um terceiro nível, passa-se dessa sensação para a intuição produtiva, onde então se tem o eu como objeto de si mesmo: é a reflexão. Por fim, a partir dessa reflexão chega-se ao ato absoluto do querer. O eu, portanto, vai originando a si mesmo nesse movimento circular.

Tais foram, segundo Dussel, os principais predecessores da dialética hegeliana, considerada por ele como o método filosófico mais totalitário e fechado. Segue-se adiante, procurando detalhar o entendimento do filósofo argentino acerca do pensamento dialético hegeliano.

<sup>68</sup> Afirma-se a superioridade do *saber* sobre o *ser*: “Num sistema que faça do ser o primeiro e supremo momento, não somente o saber reduzir-se-á a simples cópia de um ser originário, mas também toda liberdade se reduz necessariamente a uma ilusão, porque não se conhece o princípio do qual os movimentos são a manifestação visível”. Dialecticamente, há anterioridade do saber sobre o ser posto pelo eu: há, então, primazia do *cogito* sobre a *coisa*; significará a culminância do *ego cogito* como *homo faber*” (Id. Ibid., p. 64). Assim, a filosofia não pressupõe o objeto como já existente, ela o produz.

<sup>69</sup> Enfatiza Dussel que este eu é “o pensar que, no ato de pensar-se a si mesmo, se produz a si mesmo como pensar” (Id. Ibid., p.65).

Em um primeiro momento, percebem-se elementos da dialética hegeliana definitiva no pensar teológico do jovem Hegel. Assim, o âmbito da razão pura, incapaz de qualquer limitação, é identificado com a própria divindade, com o amor. É a *igreja invisível*. O universal e conceitual kantiano é superado pelo amor em Hegel, pois este é capaz de unificar na subjetividade aquilo que Kant considerava incomunicável e o próprio entendimento. Assim, há dois níveis: no primeiro, vislumbram-se as oposições (o entendimento, a vida cotidiana, o reino da moralidade kantiana) e, no segundo, elas são superadas em um momento superior, de unidade, o Reino de Deus. Com relação à teologia de Hegel, o que Dussel observa é que ela é muito mais de origem indo-européia, helénica, do que judaico-cristã.<sup>70</sup>

Para chegar a esse âmbito divino da razão ilimitada, contudo, necessita-se de um processo intermediário com o âmbito da vida cotidiana, que é o da reflexão. Por meio dela é possível aperceber-se das contradições da cotidianidade sem ainda, no entanto, atingir a razão plena ou o espírito. Pode-se, portanto, permanecer em uma *má infinitude*, que consiste em estar sempre e infinitamente no âmbito reflexivo, e assim nunca atingir o espírito. Para que isso seja possível, é necessário realizar um salto, uma mudança radical de nível, para que então se possa enfim sair do entendimento kantiano e atingir a razão absoluta; ou melhor, nessa fase do pensamento hegeliano tal âmbito é identificado com a religião, só depois é que será assumido como razão ou filosofia. Nessa fase acima descrita, a filosofia restringe-se ao movimento reflexivo do entendimento kantiano. Hegel, portanto, pretende alcançar o infinito a partir do finito, “alcançar o todo sem exterioridade”.

---

<sup>70</sup> Assim, os textos de Hegel sobre a questão “devem ser entendidos, por exemplo, não dentro uma teologia da graça sobrenatural ou da participação, mas dentro do mais estrito racionalismo luterano do século XVIII” (Id. Ibid., p.75). É mais: “Em Frankfurt, a dialética é teológica, é totalmente secularizada, racionalizada, despositivizada: o cristianismo foi descristianizado à medida que foi desjudaizado” (Id. Ibid., p.76 e 77).

Após a fase teológica, Hegel parte para criticar os idealistas subjetivos que o precederam, tais como Fichte e, num segundo momento, Schelling. O ponto de partida de Fichte, o eu, é interpretado por Hegel como um nível que se encontra inferior ao nível da razão especulativa; é, na verdade, um momento reflexivo, pertencente à *mal-infinitude*, pois ele é postulado, não fabrica a si mesmo, já é dogmaticamente pressuposto. Da mesma forma, o não-eu também é postulado, pois parte de uma exterioridade incompreensível. Assim, o eu de Fichte não consegue sair do âmbito do entendimento; é, na verdade, uma cristalização de um oposto, não se erige em sistema.

Hegel supera tanto Fichte quanto Schelling, pois recupera o âmbito da faticidade, no que é influenciado pela razão prática de Kant. Daí, involutivamente, parte-se para o absoluto, mediante a inicial negação do *factum*, para depois voltar de-volutivamente, que é o nível do qual o sistema possa partir. Nem Kant nem Descartes concebem esse movimento de-volutivo. Kant porque entende não ser possível chegar ao absoluto, e Descartes por entender que, uma vez atingido esse nível, o sistema já está acabado.

O pensamento de Hegel a respeito do método filosófico é sintetizado por Dussel<sup>71</sup> em três posições básicas.

Primeiramente, a consciência conhece a si mesma, ela é para si mesma o seu conceito. A consciência só irá descansar quando estiver totalmente identificada consigo mesma.

Em segundo lugar, a consciência dá a si mesma sua própria medida. Pela atualização do conceito, portanto, obtém-se a medida, o critério necessário para fundamentar a adequação do caminho percorrido. Não há nada exterior à consciência que realize essa função, portanto ela é a medida dela mesma, pois o conceito e o objeto nela estão compreendidos.

---

<sup>71</sup> Id. Ibid., p. 85 a 87.

Finalmente, a consciência funciona como prova de si mesma. O objeto só é válido se coincidir com o conceito; caso não haja essa coincidência, o objeto não pode sustentar-se. Assim, a consciência verifica a si mesma. Negar um objeto para descobrir outro já esperado pelo saber já é a verificação do movimento dialético. Em Hegel, o ponto de partida é a consciência não coincidente consigo mesma, fato que se opera no âmbito do entendimento, tal qual exposto em Kant. Caso já houvesse essa identificação, ela permaneceria imóvel. É por isso que a dialética em Hegel é inicialmente negativa. Esse movimento que a consciência irá realizar em busca de *novos* objetos é o que Hegel denomina *experiência*.

A ciência, portanto, estaria situada no âmbito da consciência que se encontra em pleno movimento dialético, descobrindo novos objetos, não no plano da consciência absoluta.<sup>72</sup> Esse estágio final seria o ponto ao qual o caminho da ciência levaria, onde o movimento dialético esgota as possibilidades de novidade e conduz então ao *saber real*.

Uma peculiaridade que deve ser esclarecida é que o sistema filosófico montado por Hegel visava, antes de mais nada, não somente a um simples método científico, mas sim à descrição do processo de consciência da própria humanidade, não de indivíduos, mas do indivíduo universal, “o espírito humano como absoluto”, “Deus como sujeito”.

A dialética de Hegel tem uma forma circular, ou melhor dizendo, espiral, pois o absoluto, ao recordar o ente ultrapassado, encontra-se pronto para relançar-se no processo. Essa recordação significa que o ente que foi ultrapassado pelo movimento dialético, o ciclo, está suprimido, mas, por outro lado, enfatiza a única presença do absoluto quando esse se recorda, momento em que se tem o resultado, que, contudo,

---

<sup>72</sup> Assim, Hegel propõe a existência de uma dimensão superior que está além do entendimento no sentido kantiano. “Para Hegel, a sensibilidade e o entendimento kantianos são momentos (figuras) da consciência. Para além do entendimento, porém, propõe uma razão que alcança positivamente seus objetos. A total coincidência da razão consigo própria como espírito absoluto seria ‘a totalidade do reino da verdade do espírito’” (Id. Ibid., p. 90).

não é final, e sim histórico. E, a partir desse patamar mais elevado, o movimento se reinicia; por isso ele é espiral.

Percebe-se a discordância com Schelling, para quem o reino do espírito absoluto já estaria no início do processo da consciência. Portanto, o que foi descrito até aqui é a dialética propedêutica, ou uma introdução ao âmbito da filosofia, que ocorre com base na faticidade, negativamente, em um movimento involutivo até o próprio espírito, até uma consciência provisória, que tem uma parcela do absoluto, que se encontra no seu nível, porém não totalmente reconhecida por si própria. Essa introdução já constitui um momento do círculo total do próprio absoluto. Quer dizer, o fato de algum indivíduo penetrar nesse âmbito já é uma etapa do processo rumo ao espírito absoluto universal de toda a humanidade.

Tem-se, portanto, um segundo começo, o do sistema, aquele que parte não mais da faticidade, mas do nível do absoluto, do fundamento. Esse momento é de total indeterminação, que é o estado do absoluto. O movimento se reinicia a partir do momento em que o indeterminado se lança no mundo material e passa a ser determinado, ocorre a *cisão*, forma-se o ente. Esse ente fará oposição ao “ser”, entendido na qualidade de fundamento do sistema, pois a determinação é a negação do espírito absoluto. Continuando o processo, há uma negação da negação e o ente volta ao absoluto, sendo suprimido. O que deve ser observado é que a oposição oferecida pelo ente não é uma oposição real. Essa aconteceria caso se pudesse falar em um “nada absoluto”, contraposto ao “ser absoluto”. No sistema hegeliano, apenas o ser na qualidade de absoluto é real, não na qualidade de ente, momento em que, efetivamente, não se encontra o “ser”. Assim, o ente não se confunde nem com o “ser”, nem com um “não ser” (categoria que explicita o âmbito da exterioridade ao sistema, nível não admitido em



Hegel). Eis explicitamente descrita a não-existência de oposição ao fundamento do sistema: ele é absoluto. O ente é finito, o ser é infinito. \*

Explicitando mais ainda o sistema hegeliano, observa-se que há uma aparente superação da dicotomia sujeito-objeto, núcleo do pensamento moderno, pois o objeto, ou a coisa ou o ente em si, é visto como sendo o próprio “pensá-los”. No entanto, há de se perceber que o sujeito que se opõe a um objeto (que no fundo retornará a ele) já está concebido dentro de uma totalidade, fundada por um sujeito absoluto.<sup>73</sup> Identifica-se, portanto, uma subjetividade extremamente absoluta do sistema assim exposto por Hegel. O sujeito, em seu movimento dialético, produz a sua própria subjetividade. Dussel pergunta a si mesmo:

“...acaso o conceituar absoluto não é a mera e prévia absolutização do conceituar humano? Que outro conceituar pode o homem descobrir? Não se encontra acaso aqui toda a desproporção do pensar hegeliano que pretendeu situar-se a partir do absoluto, antes da criação?”<sup>74</sup>

Entre o conceito em si ou o ser e o ente há uma diferença ontológica. Do ser é que se originam as determinações. A partir dele é que os entes diferem. Esse processo de outrificação é natural; contudo, caso seja destrutivo, isto é, caso queira aniquilar o próprio ser do ente, transforma-se em alienação.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> A esse respeito, esclarece Dussel: “Na identidade do pensar-ser, situa-se a conciliação que, como diferença, se manifesta no sujeito-objeto. E, com efeito, tal identidade é a própria expressão da ‘substância como sujeito’, como espírito anterior à cisão, à alteridade, *antes da criação* ou *depois do movimento dialético*” (Id. Ibid., p. 99 e 100).

<sup>74</sup> Id. Ibid., p.100. Dussel sintetiza a questão do movimento dialético em Hegel: “Queríamos apenas mostrar que, em última análise, todo o sistema é imanente, imanente a uma subjetividade não captada pelo entendimento como oposta ao objeto finito (entes ambos), mas em definitivo, suposta pela razão como conciliação postulada ao começo e alcançada ao final como resultado. Essa ‘subjetividade: ser que se retém como comportamento conceituante e conceituado, o conceito’, identifica-se consigo mesmo somente como espírito, no absoluto que, como sujeito, retorna, ao final do movimento dialético, à sua identidade primogênita” (Id. Ibid., p. 101).

<sup>75</sup> Adverte o autor que a “alienação em Hegel não está ainda carregada de um sentido pejorativo como no caso de Marx” (Id. Ibid., p.101).

É válido observar que, obviamente, essa alteridade do ente, no sistema dialético hegeliano, encontra-se em uma “exterioridade interna” ao sujeito absoluto, em que ele se desdobra<sup>76</sup>.

Hegel, referindo-se às representações filosóficas orientais que estudou, em especial a maometana, observa que, apesar de essas tradições reconhecerem o absoluto como uma categoria universal que habita interiormente os entes, falham ao não o conceberem como sujeito, não lhe dando realidade efetiva.

O absoluto em Hegel seria um sujeito distinto dos sujeitos humanos, seria como um sujeito universal sem consciência própria, que só pode ser conhecido pela mediação do espírito humano na história universal. Portanto, o cosmos e a história, que surgem na “exterioridade interna” do espírito absoluto, são mediações imprescindíveis para a efetuação do absoluto, para o auto-reconhecimento. O espírito surge como *possibilidade e realidade*.

A grande novidade desse entendimento do absoluto está na determinação da substância como sujeito, o que faz com que o absoluto só seja real e verdadeiro no resultado do processo, o que caracteriza a atividade e a autonomia do sujeito. Eis como a questão do absoluto é apresentada frente à era moderna. O conceito se torna princípio de todo o ser que, ao conceitualizar a partir e por intermédio de si mesmo, caracteriza-se como livre. Assim, o absoluto tem duas características fundamentais: liberdade e subjetividade. Nesse sentido, a dialética deixa de ser um método de pensamento para

---

<sup>76</sup> Dussel faz referência ao fato de que o sistema hegeliano é resultado da influência da tradição chamada pelo autor de “helenismo metafísico”, isto é, o sentido do ser dos mundos grego, gnóstico e neoplatônico. Daí descendem de forma geral: o gnosticismo, o neoplatonismo cristão, “que continuará na Idade Média”, bem como a própria Cabala (mística árabe) conhecida por Spinoza. Dussel identifica três etapas distintas da história da ontologia: “o horizonte hermenêutico helenístico do ser eterno como visto” - Plotino -; “o horizonte cristão do ser criado como liberdade” - São Tomás de Aquino -; e “o horizonte do ser certo como subjetividade” - Hegel - influenciado principalmente pela gnose (Id. Ibid., p.108).

revelar-se o próprio movimento da realidade, cuja apreensão deve ser realizada pelo pensar.<sup>77</sup> Assim, questiona Dussel:

“Não seria apenas a absolutização acabada e perfeita do ‘eu penso’ de Kant, do *cogito* de Descartes elevada à infinitude atual que tudo engloba, numa imanência absoluta sem exterioridade? ...Tudo isto é humano? Poderá o homem pretender situar-se com base na perspectiva do absolutamente sobre-humano? Ou será que, com auto-consciência, deverá conhecer modestamente seus limites?”<sup>78</sup>

O espírito é, antes de mais nada, negativo. Isto é, ele se afirma na medida em que nega as determinações. O movimento dialético permite separar o que é finito e determinado no momento em que nega tal âmbito ôntico retornando para a imanência do sujeito. Eis a *infinitude positiva*, que difere da *má infinitude*, em que as determinações não são negadas e conciliadas em um momento superior.

Concluindo a análise da dialética hegeliana, Dussel lembra que, para Hegel, permanecer apenas no nível ôntico, ainda mais o absolutizando, sem procurar o nível da razão superior e infinita, era desprezível, seria a pior das virtudes, uma “modéstia do pensar”. Assevera o autor que

“o contrário da modéstia é a desmesura e, quem sabe, o sistema hegeliano como totalidade totalizada seja a desmesura intelectual moderna, onde a subjetividade absoluta abarcou *tudo* dentro de si”.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Id. Ibid., p.112.

<sup>78</sup> Id. Ibid., p.112.

<sup>79</sup> Id. Ibid., p.123.

Finalmente, Dussel alerta para o fato de que o mais grave não é a constituição da subjetividade como horizonte ontológico, mas sim o fato de que a subjetividade em questão, que é divinizada, é a conquistadora européia, que passou a ser o centro do mundo a partir de 1492. O que deixa a América Latina e toda a periferia em uma situação de não existência, de irracionalidade, de barbárie.<sup>80</sup>

A próxima etapa na descrição do percurso que Dussel empreendeu em direção ao seu método analético é caracterizada pela superação da dialética hegeliana, empreendida por pensadores europeus. O primeiro deles é Schelling.

O período do pensamento de Schelling contra Hegel é, por muitas vezes, em especial por Lukács, chamado de período irracional. Essa expressão pode ter dois significados: a rejeição radical de toda razão, ou o rechaço de uma determinada razão, que estabelece um sistema. Dussel observa que Lukács não pôde fazer tal distinção, pois permaneceu no horizonte ontológico europeu. O que o filósofo argentino pretende é recuperar, a partir de Schelling, o pensamento europeu, em especial as intuições metafísicas, que constituíram a superação de Hegel, para que possa ser indicado um caminho, defeituosamente percorrido e delineado por tal pensamento, que seja adequado para a América Latina, no afã de libertar-se de uma ontologia opressora.

Schelling, devido ao seu pensamento anterior, compreendia perfeitamente o caráter basicamente negativo da filosofia entendida na qualidade de movimento dialético no interior da ontologia da identidade, isto é, o ente era entendido apenas como possibilidade: a realidade estava na indeterminação refletida do sujeito absoluto. O que Schelling procura fazer é transformar a filosofia em algo positivo, um movimento de afirmação e não de negação.

---

<sup>80</sup> Desse modo, conclui o pensador argentino que a “ingênua ontologia hegeliana termina sendo a *sábia* fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do *ego cogito* transforma-se, assim, na ‘vontade de poder’ tudo quanto essa subjetividade divinizada pretenda, em nome de sua razão incondicionada” (Id. Ibid., p. 124).

Esse tema, da positividade da filosofia, sempre esteve presente no seu interesse, tendo-se manifestado em sua juventude. A positividade era identificada com a tradição cultural e mitológica de um povo, que outrora era propagada oralmente. Portanto, da tradição oral mitológica surge a filosofia.

Observa Schelling que, a partir de Descartes, o mundo corporal passou a ser desprovido de relevância. O objeto só é reconhecido como sabido pelo pensar. Deus passa a ser identificado com o próprio ser. Schelling diz que a causa originária não está condicionada ao ser, pelo contrário, Deus é “o Senhor do ser”.

Comparando Kant e Hegel, Schelling percebe que, no primeiro, há um idealismo relativo, pois não há a submissão do plano da existência, ou experiência, ao âmbito da razão. Em Hegel, contudo, constitui-se o que poderia ser chamado de idealismo absoluto, pois a realidade e a existência são absorvidas pela possibilidade, como desdobramento da essência.

Observa Dussel que, baseado nas constatações mencionadas, Schelling se direciona à construção de um novo método, em que se supere o horizonte do ser e se alcance o âmbito *positivo*. Portanto, é no pensar de Schelling que se encontra a origem do método analético de Dussel, bem como a positividade da afirmação dos mitos e culturas de um povo, no caso o latino-americano.

O problema de Schelling é que a sua filosofia permanece no âmbito teológico e aí estaciona. Não avança em direção à antropologia, à política; contudo, dá o passo inicial no plano metafísico.

Na filosofia positiva de Schelling, a investigação acerca da mitologia de um povo seria realizada, filosoficamente, na medida em que procurasse identificar as condições metafísicas possibilitadoras de tal tradição, bem como historicamente, na medida em que

procurasse precisar essas condições metafísicas com base em uma análise histórica desses mitos.

Schelling afirma que as coisas existentes são externas, não podem ser deduzidas, não se confundem com o conceito nem com a possibilidade. São reais enquanto constituem condições materiais da experiência. A existência, portanto, vai além do conceito. Essa existência é, em última análise, a própria pessoa, que se encontra em meio à cultura mitológica. “A pessoa busca a pessoa”, diz Schelling. A pessoa mostra-se *a posteriori*. Em Hegel, ocorre um empirismo *a priori* absolutizado. Desse modo, o Deus criador de Schelling é *revelado*.<sup>81</sup>

Assim, Dussel, embora critique o pensamento de Schelling pela falta de uma dimensão antropológica, procura absorver a intuição metafísica desse pensamento, almejando a construção de um sistema filosófico latino-americano. Feuerbach, por sua vez, não descuida de uma dimensão mais propriamente antropológica, não permanecendo apenas no nível teológico como Schelling.

Feuerbach, basicamente, pauta-se pelo campo da filosofia da religião, assim como Schelling; porém não aponta, como o fez este, para a superação do nível ontológico, uma filosofia atéia ao sistema vigente, mas sem sair do plano da ontologia. O grande mérito de Feuerbach é o de ter descoberto o âmbito antropológico, no que superou Schelling, contudo sem exterioridade. Há a proposta apenas de uma exterioridade ôntica.

Em sua crítica a Hegel, Feuerbach assinala, primeiramente, o fato de que a totalidade hegeliana se desenvolve apenas no tempo, e não no espaço. Assim, ela não permite a estipulação de um valor determinado para as partes do todo; estas esvaziam-se

<sup>81</sup> Dussel esclarece o sentido desta *revelabilidade*, alertando que ela “não é o mesmo que a crença numa revelação positiva. Neste último caso, estamos na *fé teológica*, enquanto que pensar as condições de possibilidade de tal revelação não é essa fé, mas tarefa meta-física que a possibilita, mas não a afirma. A possibilidade da revelação e as condições meta-físicas de seu exercício possível são tarefas da filosofia” (DUSSEL, Enrique. Op.cit., p. 136).

na própria totalidade, não se tem a noção de coexistência das partes, pois elas só serão reais no absoluto, sem corporalidade. Desse modo, ao desprezar a dimensão sensível, o sistema hegeliano transforma-se em uma “auto-alienação absoluta da razão”.<sup>82</sup>

Portanto, Feuerbach declara-se *ateu* com relação a este sistema, com relação ao Deus, ou ao absoluto, o que é um passo imprescindível para a afirmação, em Schelling, da divindade eterna, acima do ser e da razão. Contudo, como já se viu, Schelling permanece apenas no reconhecimento da transcendência dessa divindade, que não será “encarnada” no seu sistema. Nesse ponto, Feuerbach avança, dizendo que o cristianismo é, além da negação do sistema, a afirmação do homem na qualidade de transcendência de uma ordem injusta que se encontra vigente.<sup>83</sup>

Assim, Feuerbach revela uma dimensão exterior à divinização da razão, consubstanciada na materialidade. Contudo, não constrói um mero materialismo, não opta por um panteísmo da matéria.<sup>84</sup>

A filosofia, para Feuerbach, deverá pensar não só ela mesma, mas sim a própria realidade, a cotidianidade sensível. Essa intuição sensível não se dá exclusivamente para com as coisas, mas também para com os homens, igualmente objeto dos sentidos. Nesse ponto, supera-se o solipsismo do ego cogito. Essa sensibilidade terá validade no processo cognitivo a priori, isto é, como comprovação do ato especulativo racional. Assim, ao final, não se chega a um âmbito meramente cômico (panteísmo materialista),

---

<sup>82</sup> Id. Ibid., p.141.

<sup>83</sup> Contudo, Feuerbach acaba por não fugir da perspectiva fechada da totalidade hegeliana, pois entende que “o único Deus possível é o “deus” de Hegel e da cristandade vigente (a prussiana em primeiro lugar)” (Id. Ibid., p. 141). Para Feuerbach, cristianismo não se confunde com a perspectiva passada pelo catolicismo, segundo ele meramente especulativa, colocando-se a partir do horizonte da teologia luterana, com base na qual ele entende originar-se um entendimento religioso que se preocupe em sair da divinização descorporalizada da razão e “baixar” ao plano da miserabilidade humana.

<sup>84</sup> Afirma Dussel que o método dialético de Feuerbach, além de sensível, é antropológico: “A realidade é descoberta pelas condições *materiais* ou sensíveis do conhecimento, porque o homem não é somente consciência, mas tampouco é apenas matéria, porque há ‘na essência humana uma mudança qualitativa’ em relação aos animais” (Id. Ibid., p.142).

mas sim a um plano onde se encontra o “homem sensibilizado”. O que Feuerbach criticava em Hegel era o fato de que as conclusões obtidas não eram submetidas à verificação sensível, retornando ao sujeito absoluto em um espaço desdobrado dentro da própria razão isolada.

O próximo pensador que compõe a trajetória de origem do método analético, ao superar a dialética hegeliana, é Karl Marx. Como já se disse, o pensamento de Dussel acerca desse pensador sempre causou polêmica. Anteriormente ao seu exílio no México, o filósofo argentino tinha um entendimento a respeito de Marx que o situava, em que pese a suas descobertas superadoras do método dialético de Hegel, como um pensador ontológico. Contudo, procurando aprofundar as suas leituras de Marx, Dussel, como se viu, mudou radicalmente o seu pensamento a respeito desse autor. Por ora, o que interessa apreender é em que medida o método dialético retrabalhado por Marx representou uma superação do método hegeliano, facilitando a construção de um caminho analético. Portanto, será exposto resumidamente o pensamento antigo de Dussel sobre Marx.

Assim como Schelling, Marx se preocupa com a questão da *positividade histórica*; contudo, não parte de uma relação homem-divindade (história da mitologia - nível simbólico da cultura), mas sim de uma relação homem-natureza (como história das forças e divisão do trabalho - nível econômico da cultura). No entanto, segundo afirma Dussel, Marx não sai do âmbito ontológico, pois utiliza apenas o método dialético.

Deve-se ter o objeto não apenas como algo pensado, concebido. O sensível é também atividade humana, atividade objetivante, que é a dimensão concreta do real. O real só se completa, só é efetivamente real quando é produto do trabalho, da atividade humana.



Fala-se da realidade dos objetos de cultura econômicos. O trabalho se exerce sobre a natureza, que, a partir daí, passa a ter um certo *valor* (o valor como objetivação do trabalho humano abstrato). Para Marx, portanto, o horizonte ontológico de compreensão, o ponto de partida, ainda não entificado, indeterminado, é o trabalho abstrato. O valor cultural ou econômico desse trabalho abstrato já é um processo que o “coisifica”, o torna um ente.

Para Hegel, o método era o próprio caminho da realidade concreta. Em Marx, o método não indica necessariamente a realidade, é o caminho do pensar abstrato que parte do simples para o complexo e que *pode ou não* adequar-se ao processo real. É um “realismo crítico”.

Assim, quanto à questão do método para o conhecimento da realidade, Marx observa que, no “método teórico”, é necessário que o sujeito ou a sociedade já esteja presente como premissa; isso quer dizer que todo o pensar está condicionado historicamente pela realidade social em que está inscrito. Surge daí a noção de *ideologia*.

Para Marx, a materialidade é a realidade; porém ela não é vista como uma massa inerte e passiva, mas sim como uma série de coisas que se colocam *à mão, úteis, pragmas*: o *cosmos* ainda não-culturalizado.

Quando Marx atribui grande importância à materialidade, ou a uma realidade que esteja “fora” do pensar, não está de modo algum querendo negar o conhecimento teórico. Este tem uma função de representação da realidade; contudo, não se identifica aprioristicamente com a realidade histórica real.

A realidade que se tratava de interpretar era a própria sociedade burguesa, que trazia em seu bojo todas as formas pretéritas de sociedades, sobre as quais se foi erguendo. A intenção do método dialético de Marx é retornar o fundamento, o horizonte ontológico, entendido na qualidade de trabalho abstrato. A sociedade capitalista

estacionou na objetivação desse fundamento. No retorno utópico ao princípio ontológico, encontra-se a proposição do comunismo como socialismo perfeito.

Voltando à questão metafísica, Dussel analisa o pensamento do dinamarquês Kierkegaard, um crítico de Hegel no sentido metafísico que, porém, como Schelling, permanece em um plano teologizante, sem contato operativo com a dimensão antropológica. Identifica três estágios: o estético, o ético e o religioso.

O primeiro estágio corresponde à especulação hegeliana, ao movimento que a razão pura faz dentro de si no afã de identificar o pensar e o ser. Tal tentativa é classificada por Kierkegaard como cômica. É a dimensão estética. A posição pessoal do esteta é a de um contemplador, pois ele imediatamente é o que é.

No estágio ético, ao contrário, o homem é o que ele devém. Isto é, ele tem a opção de escolher entre o bem e o mal. No caso, o bem é identificado com o fundamento ontológico, e o mal com o afastamento desse fundamento. Reconhece-se a dimensão individual, a subjetividade, contudo ela é absorvida pela existência da universalidade objetiva, lei ou norma, perante a qual deve despojar-se de seu caráter individualizante e fundir-se no geral. É a captação do universal, de uma moralidade, não pela observação estética, mas sim pela participação de cada indivíduo concreto nessa tarefa, é uma “relação obrigatória do indivíduo no geral ou na totalidade ética”.<sup>85</sup>

Superar a ética significa afirmar o homem como subjetividade individual existente e singular<sup>86</sup>. Para Kierkegaard a existência é o Dasein, ou ser-aí, posição que se situa contrariamente à perspectiva hegeliana (para quem o *Dasein* é o ente que negava o ser em sua determinação), pois assume a finitude como princípio da existência. Assim, todo

<sup>85</sup> Id. Ibid., p.163. Aqui a ética é tida em um sentido neokantiano: “a obrigação que inclui a lei universal em relação a uma vontade particular” (Id. Ibid., p.162).

<sup>86</sup> Id. Ibid., p.163.

o saber acerca da realidade torna-se mera possibilidade. A realidade só poderá ser abstraída, e ainda assim ser real, pelo próprio indivíduo que constitui tal realidade.

Chega-se, portanto, ao âmbito da fé, onde a individualidade é afirmada, onde o indivíduo se encontra em um patamar acima do geral, acima do ontológico e do ético. Esse estado é impossível de ser mediado. A fé é designada pelo filósofo dinamarquês como uma “paixão infinita”.<sup>87</sup> Pela fé afirma-se a realidade meta-física de cada indivíduo, do Outro. Contudo, essa superação do ontológico (que não vai contra a razão, apenas chega aonde esta não pode chegar) é feita em um nível teológico, quer dizer, não há preocupação específica com os condicionamentos históricos e concretos, que permitiriam uma visão antropológica de tal superação. À vista disso, Dussel declara que reconhece a importância das intuições metafísicas de Kierkegaard; contudo, pretende resgatar a superação da ontologia por intermédio do viés antropológico, presente em Marx e em Feuerbach.

Percebe-se até agora que a grande polêmica é a direção do movimento dialético: ela deve ser involutiva em direção ao próprio ser ou transcendente em direção ao ser que se impõe? Essa passagem, de uma perspectiva à outra, assinala Dussel, só adquire clareza suficiente em 1947, quando então Heidegger publica *Carta sobre o humanismo*.<sup>88</sup>

Observa Heidegger que a fenomenologia permanece no âmbito da modernidade,<sup>89</sup> isto é, entende o conhecimento como um movimento essencialmente

---

<sup>87</sup> Esclarece Dussel que “a palavra ‘paixão’ (como o *désir* de Lévinas) quer indicar que o assentimento que a inteligência dá pela fé não procede nem da visão da certeza, mas de um ato meta-físico mais profundo (que nos abre o âmbito afetivo, voluntário, prático...)” (Id. Ibid., p.165).

<sup>88</sup> Id. Ibid., p.167.

<sup>89</sup> Nas palavras de Dussel, a fenomenologia, inaugurada por Husserl, significa “partir da ‘atitude natural’, para em seguida colocar essa posição ingênua e mundana ‘entre parênteses’ pela *epoké fenomenológica*. Alcança-se dessa maneira uma nova ‘posição’, a atitude fenomenológica, *noésis* ou intenção, que constitui o âmbito do *noema* puro ou essência ...O tema da filosofia é a essência como ser

subjetivo, em que transcendental significa a subjetividade que valora e atua. Assim, Heidegger pretende a superação da modernidade. Indica que a pergunta pelo ser deve ser feita com base na faticidade e não na subjetividade; e mais: ela não deve partir do *factum* para depois voltar ao plano subjetivo, ela deve continuar no plano da cotidianidade, pois aí já está dado o ser do homem. Não se fala mais em involução, mas sim em reflexão sobre a própria transcendência.

O ponto de partida, para Heidegger, não é o todo indeterminado (como é em Hegel), mas sim o que ainda não é total, o homem, um ente, o *Dasein*, ou *eis-aí-ser*. Esse significa aquele para quem o ser se mostra, aquele que pode descobri-lo. A dialética, portanto, é um movimento ontológico, pois pretende atravessar a ordem mundana, ôntica, e abrir-se para o fundamento ontológico que está por detrás desta ordem.

Em Heidegger encontra-se um duplo nível dialético: a compreensão *dialético-existencial* e a compreensão *dialético-existenciária* (que inclui a *hermenêutica existenciária*). A primeira diz respeito à abertura primeiríssima do horizonte ao homem, ao ser que a ele se antepõe. A partir dele serão colocadas as possibilidades, que constituirão o acesso ao poder-ser. Tais possibilidades serão, por sua vez, objeto da *hermenêutica existenciária*, cuja função *autêntica* será o retorno ao ser pelo encontro com o poder-ser, atingindo, assim, um novo horizonte, cujo ser implícito estará oculto, da mesma forma que estava o do horizonte precedente, agora *revelado*.

Este último horizonte, contudo, não é fixo, é histórico. Assim, para Heidegger nunca haverá a possibilidade da ambição hegeliana, qual seja a identidade entre pensar e práxis, entre o existenciário e o existencial.

---

do objeto, cujo último fundamento e horizonte é a subjetividade pura, fenomenológica ou transcendental e cujo acesso metódico (dialético) é a *redução*" (Id. Ibid., p.168).

Abordando a questão de uma dialética da natureza está Xavier Zubiri. Essa dialética seria a própria evolução, isto é, cada coisa e cada indivíduo têm uma essência, uma estrutura constitutiva do seu ser biológico e físico; além dessa essência, existe “uma *potencialidade* genético-essencial” para gerar uma outra substância, uma outra espécie. Assim, a missão de conhecer a essência das coisas e dos indivíduos é algo fadado à infinitude, nunca se acabará.

Acoplando-se a essa dialética da natureza uma dialética mundana, tal qual expôs Heidegger, percebe-se a mudança do conceito de realidade. Ela já não mais será a objetualização dos entes dentro do mundo, isto é, a partir de um horizonte ontológico, como dizia Heidegger, mas sim a própria estrutura da coisa, o seu caráter. Portanto, surge um horizonte que é prévio ao mundo: o *cosmos*. Contudo, esse âmbito cósmico será diverso do que a seu respeito foi entendido, no sistema heideggeriano, como “ser”. Será anterior ao “ser”.<sup>90</sup>

Portanto, com base nessa perspectiva, o ser não se identifica com o real, nem o cosmos com o mundo, o que constitui, para Dussel

“a própria negação da última pretensão hegeliana e a im-plantação do pensar heideggeriano em bases que o ultra-passam”.<sup>91</sup>

Finalmente, Dussel chega ao grande inspirador do seu pensamento filosófico em nível de alteridade: Emanuel Lévinas. Se as coisas reais que são naturais guardam exterioridade com relação ao homem, o que dizer do homem em relação a outro homem?

<sup>90</sup> A realidade, nessa perspectiva, é uma alteridade que se impõe, e que ultrapassa o homem finito duplamente: “Primeiramente, pela dialética real ou evolução, as coisas continuam crescendo diante de nossos olhos e, quando queremos compreendê-las, já estão um passo além: o passo além... atualmente é incompreendido. Mas, e em segundo lugar, a própria essência individual é in-compreensível como totalidade conhecida, isto é, jamais um homem esgotará a cognoscibilidade de algo, nem de uma bactéria” (Id. Ibid., p.182).

<sup>91</sup> Id. Ibid., p.183.

Heidegger pensou no tema de uma política no plano ontológico, isto é, no âmbito do *ei-ser* é também o âmbito do “*ser-com*”. No entanto, este outro já seria compreendido no movimento existencial, isto é, não teria exterioridade.

Lévinas procura indicar claramente o plano da alteridade, em que a consciência não funciona como representação, como iluminação do horizonte ontológico, mas sim diz respeito a um plano que essa representação não alcança. Remonta-se a toda a tradição filosófica desde os gregos e percebe-se que o *ser* é tido como “o visto”. Lévinas argumenta que compreender o outro como “o visto” é não percebê-lo em sua alteridade, é vislumbrá-lo com base no “Mesmo”. Portanto, faz-se necessário que o outro também seja “ouvido”.<sup>92</sup>

Não se pode abarcar o Outro dentro da totalidade. Pode-se apenas estar em contato com ele pela experiência do *face-a-face*: ele só é compreendido na medida em que se expressa. É só no espaço da exterioridade que realmente irrompe a novidade.

Inicia-se agora a contribuição propriamente dusseliana ao momento analítico, que será professado na Filosofia da Libertação latino-americana. O âmbito da revelação do “Outro” situa-se, antes de mais nada, na dimensão antropológica, entre o plano da totalidade (seja ela no absoluto como em Hegel, ou no finito como em Heidegger) e o plano meramente teológico (como em Kierkegaard).

Dussel observa que, para a ontologia da identidade, a fé só pode ser teológica. No âmbito da exterioridade que quer demonstrar, Dussel situa a fé como, antes de mais nada, antropológica.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Procurando melhor expressar o que significa o “*ser ouvido*”, diz o filósofo argentino: “A linguagem, a palavra, o discurso surge do outro, de sua exterioridade jamais englobada numa totalidade que eu possa ter, e *ex-pressa* (*extrai de um dentro* que é exterior ao meu mundo) seu próprio *ser* a partir de um além de seu rosto... Ouço o que me diz aquele que é exterior a meu mundo e irrompe neste mundo exigindo justiça” (Id. *Ibid.*, p.185).

<sup>93</sup> Procurando afirmar a existência da filosofia em tal espécie de fé, argumenta Dussel: “Queremos demonstrar que a fé pode ser uma posição antropológica (no *face-a-face* homem-mulher, pais-filhos,

Identifica nos pensadores pós-hegelianos mencionados, bem como nas lutas de libertação empreendidas na América Latina, a *pré-história da filosofia latino-americana*, que será, analogicamente, africana e asiática.

O filósofo argentino interpreta que a superação empreendida por sua filosofia em relação a Lévinas se deu pelo fato de ela repensar o discurso do pensador francês com base na realidade latino-americana. Lévinas refere-se apenas ao “absolutamente outro”. O seu esforço filosófico foi motivado pelo totalitarismo que assolou a Europa neste século, em especial, pelo nazismo alemão. O “Outro” de Lévinas estava endereçado aos judeus, sendo ele mesmo, portanto, destinatário de seu pensamento.

A grande diferença entre o método dialético e o analético é que o primeiro parte da totalidade em potência e retorna a este “Mesmo”, isto é, nunca permite a saída do plano totalizado. A analética, por sua vez, permite vislumbrar o ponto de partida para qualquer totalidade a partir de um ponto que se encontra fora desta, a partir do Outro. Portanto, Dussel identifica uma dialética que seria verdadeira e outra que seria falsa. A falsa é aquela que pretende esgotar dentro de si todos os movimentos cognitivos; contudo, só se pode falar de uma dialética adequada quando ela se referir ao desenvolvimento, dentro de uma totalidade, que, no entanto, parta da exterioridade. Esse movimento, que engloba o deslocamento dialético e seu ponto de apoio analético, é chamado de *anadialético*.<sup>94</sup>

---

irmão-irmão) e por isso há filosofia na revelação e na fé antropológica. *tertium quid* entre a ontologia dialética da totalidade e a teologia da fé sobrenatural. A descrição da revelação antropológica, seja dito rapidamente, fundamentará uma nova descrição da revelação teológica e indicará o limite do pensar filosófico” (Id. Ibid., p.190).

<sup>94</sup> Expressando o sentido do movimento anadialético, escreve o autor: “A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que ‘a verdadeira dialética’ (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do ‘pensador solitário consigo mesmo’. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético*” (Id. Ibid., p.196 e 197).

Sinteticamente, eis os cinco passos do movimento anadialético (vistos mais detalhadamente quando se tratou do sistema ético-filosófico de Dussel):

- dos entes para o fundamento;
  - do fundamento (científica e dedutivamente) para os entes;
  - encontra-se um ente que não pode ser interpretado pelo fundamento ontológico
- discurso negativo a partir da totalidade - o Outro;
- momento positivo da totalidade - interpretar o discurso do Outro a partir do Outro - discurso ético que se revela, *a posteriori*, anterior ao fundamento ontológico;
  - o nível ôntico é refundado por este fundamento ético - práxis analética - "serviço na justiça".

Assim, a verdadeira dialética, segundo Dussel, deve basear-se no ético e não meramente no teórico, científico, ontológico. O filósofo, nesse caso, deve ter, antes de mais nada, uma opção ética, não basta que seja inteligente. Ele deve saber ouvir. Só por meio dessa opção ética se pode perceber o novo em relação ao sistema.

Como foi dito, a mais importante inovação do pensamento de Lévinas foi situar a alteridade a partir da palavra que vem do outro, e não meramente a partir do que é “visto” (alteridade sensível de Feuerbach). Portanto, um tema central na filosofia de Dussel é a questão da analogia da palavra (*analogia verbis*), que pode ter dois significados. Um deles procede da raiz etimológica grega e o outro remonta à palavra *logos* traduzida do hebraico para o grego, cujo sentido original, do hebraico *dabar*, tem um significado quase oposto ao grego. Enquanto este se refere a uma atividade de organização e cálculo (racionalidade e teoria), isto é, que remete a um fundamento-identidade, aquele diz respeito a um ato de revelação, de criação, e remete ao Outro que irrompe no “nada do sistema”. Este último sentido estende-se ao próprio ser, entendido como palavra que vem do Outro.



Contraposta a esse novo tipo de analogia, está a analogia ontológica. Na Grécia, com Aristóteles, dizia-se que “o ser se diz de muitos modos”. Contudo, esses “muitos modos” referem-se, em última instância, ao horizonte da *physis*. Esse mesmo raciocínio impera na Idade Moderna, quando o horizonte ontológico é delimitado pela subjetividade. Tal fundamento está em um plano diverso e superior aos gêneros que, por sua vez, constitui a diferença na identidade. Assim, logos é uma categoria que corresponde ao entendimento kantiano, acima do qual se encontra o “ser” (que em Heidegger já é entendido como anterior ao sujeito).

Portanto, para a analogia ontológica, o ser é analógico ao ente, isto é, o movimento dialético só é possível porque do ente é possível, analogicamente, chegar-se ao “mais além”, que é o ser. Portanto, permanecer apenas em uma analogia do ente significa adotar o movimento da eterna repetição do mesmo. Ao contrário, partindo-se para uma analogia do próprio ser, o mesmo não poderá repetir-se, pois, nessa concepção, não se diz que “o ser se diz de muitos modos”, mas sim que há outros seres a serem ditos. Nesse caso, o ente é duplamente análogo, análogo ao ser que o funda e análogo aos outros seres que se situam na exterioridade (e, conseqüentemente, aos entes que desses se deduzem), e que, por isso mesmo, são dis-tintos.

A palavra analógica, dessa forma, identifica-se com o ponto de apoio analético do movimento anadialético. Esse “dizer” ao qual Dussel se refere não significa meramente algo que foi dito, mas implica o próprio ato do sujeito falante no momento em que pronuncia a sua palavra; nesse momento, tal indivíduo, ele mesmo, torna-se um signo.

A analogia pressupõe a faculdade de poder captar o outro termo. Ocorre que no caso da analogia do ser, ou analogia alterativa, essa captação se faz, em um primeiro momento, de forma inadequada (compreensão derivada), pois ela engloba, confusamente, o que é distinto dentro do plano da semelhança. O que se está dizendo é

que dois “seres”, ou dois fundamentos ontológicos distintos, têm ao mesmo tempo um ponto de semelhança, graças ao qual podem comunicar-se, podem experimentar o face-a-face, e um ponto distinto, que não pode ser interpretado a partir de outro fundamento que não o seu próprio. Já se falou da dificuldade que esse assunto apresenta.

Afirma Dussel que o que importa nesse sentido é a aceitação ou a fé na palavra alheia (em que se dá a semelhança) que, apesar de se presumir verdadeira nesse ato de aceitação, pode ser falsa, isto é, pode não estar apontando para uma revelação da exterioridade de onde provém, mas sim procurando mostrar-se como uma totalidade ontológica.

A filosofia, portanto, encontra sua razão de ser *a posteriori*, isto é, primeiro o Outro é percebido, para que depois, com base na opção ética, e não do fundamento ontológico, possa ser adequadamente interpretado o que ele disse.

Assim, a filosofia latino-americana retoma o que há de semelhante nas outras filosofias que a precederam e/ou acompanharam, e, nesse sentido, ser semelhante significa fazer parte da história da filosofia mundial. Contudo, ela também é dis-tinta, pois expressa uma voz, a latino-americana, que nunca foi nem poderá ser expressa por nenhuma outra (ao contrário da filosofia hegeliana, que pretendia abarcar dentro de si toda a história da filosofia, resumindo-a nela mesma). Conclui Dussel que

“Por sua vez, a filosofia latino-americana agora pode nascer. Só poderá nascer se o estatuto do homem latino-americano for descoberto como exterioridade meta-física em relação ao homem do Atlântico Norte (europeu, russo e americano). A América não é a matéria da forma européia como consciência... A América Latina é o filho da mãe ameríndia dominada e do pai hispânico dominador. O filho, o outro, oprimido pela pedagogia dominadora da totalidade européia, incluído nela como bárbaro, o *bon sauvage*, o primitivo ou subdesenvolvido. O filho não respeitado como outro, mas negado enquanto ente conhecido”.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Id. *Ibid.*, p.210.

A reflexão acerca da filosofia latino-americana traz em seu bojo a proposta de uma *universalidade analógica*. Isto é, uma universalidade, um todo, em que a liberdade das partes seja aceita e respeitada, em que possa haver comunicação, que se dá por analogia, sem “nacionalismos fechados”.<sup>96</sup>

### 1.3 - CRÍTICAS À FILOSOFIA DE ENRIQUE DUSSEL

Sirio Lopez Velasco ressalta em Dussel o problema do estatuto do Outro e a relação com ele. No primeiro caso, questiona-se, desde fora do sistema de Dussel, se realmente existe antropologicamente esse Outro, ou se sua existência é negada pelas várias mediações presentes na sociedade, em especial as da produção-intercâmbio e as da linguagem. Definir essa questão, observa Velasco, é de fundamental importância para interpretar as injustiças sociais. No caso da adoção da filosofia dusseliana, essas serão interpretadas, preferencialmente, como a negação da alteridade pela totalidade, e como indicativo de uma novidade histórica, fora do sistema; caso se adote a postura marxiana, tais injustiças serão vistas como o indicativo também de uma novidade histórica, só que presentes dentro do sistema como potência.<sup>97</sup>

Contudo, as dificuldades mais sérias são apresentadas por Velasco como situadas no interior do sistema filosófico de Dussel. Qual seria a distância entre as categorias *di-*

---

<sup>96</sup> Isto é, não “é a univocidade de uma humanidade dominada por um *só império*, mas uma *só pátria mundial na liberdade solidária das partes*” (Id. Ibid., p.212).

<sup>97</sup> Cf. VELASCO, Sirio Lopez. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*. Campo Grande: CEFIL. 1991. p. 96 e 97. A esse respeito, vale lembrar que o entendimento atual de Dussel sobre Marx não considera que o Outro seja uma novidade histórica interna ao sistema no estado de potência, mas sim uma autêntica exterioridade, presente no *trabalho vivo*. A extensão da categoria Exterioridade à dialética de Marx é objeto de crítica, como se verá, no trabalho de Euclides André Mance.

*ferença e dis-tinção?* Isto é, como é possível perceber o Outro como distinto e não como diferente?

Evidencia-se aqui o problema já apontado quanto à noção de *semelhança* na analogia dusseliana. Como o Outro pode ser possível se ele é incompreensível e incognoscível? Como possibilitar, portanto, o diálogo e o consenso?<sup>98</sup> A única compreensão que se tem do Outro não se baseia na razão, e sim na fé. Ao que parece, existe, na filosofia de Dussel, a necessidade de uma categoria intermediária mais precisa entre a Totalidade e a Exterioridade. O pensador argentino esclarece que o Outro como Outro sempre será incompreensível, contudo não a sua palavra.<sup>99</sup> Mas, mesmo assim, ainda fica a pergunta: interpretar a palavra do Outro não significa tomá-la com base na referência do fundamento ontológico do intérprete? Como ela pode ser interpretada de tal forma a respeitar a sua procedência?

Tal questionamento agrava-se na medida em que se observa que o *serviço* ao Outro, baseado no *amor-de-justiça*, dificilmente não representará uma intromissão no *projeto* alheio. Tais dificuldades, conforme frisa Velasco, teriam repercussão imediata, no plano concreto da ética, principalmente no âmbito pedagógico e no âmbito político. No pedagógico, cabe perguntar se é possível uma pedagogia da libertação que respeite a exterioridade do Outro. E, quando Dussel indica o filósofo-pedagogo como a pessoa habilitada a realizar o discernimento do que no Outro pertence à totalidade opressora e do que é, efetivamente, fruto de sua condição exterior, cabe o questionamento acerca

---

<sup>98</sup> Ames afirma que Dussel “quer salvar com a mesma ênfase o diálogo, o encontro, a convergência. O problema é: como sustentar um ‘campo de analogia’ quando se insiste apenas ‘na diversidade’ (...), negando-se praticamente a ‘unidade’” (AMES, José Luiz. Id. Ibid., p.55).

<sup>99</sup> Cabe esclarecer que o conceito dusseliano de *palavra* é mais amplo que o de Lévinas. Este último, ao situar o Outro apenas como aquele que se escuta e não se vê, coloca de forma ausente a questão da corporalidade. Dussel, ao contrário, inspirado na tradição hebraica, entende que a palavra é, antes de mais nada, *basar*, isto é, carne, homem. Assim, a exterioridade implica tanto a dimensão corporal objetiva quanto a subjetividade.

dessa posição última do pedagogo. Quem será capaz de criticar o pedagogo e *discernir* o que na sua atividade pedagógica constitui afirmação do “Mesmo” ou representação da exterioridade do Outro?<sup>100</sup> Além disso, ao se constatar que a tarefa do pedagogo libertador é a de identificar e evidenciar a *cultura popular*, oposta à *cultura de massas* introjetada pela totalidade, pergunta-se: o que viria a ser a *cultura popular* e como o pedagogo poderia discerni-la? Velasco observa que Dussel não fornece respostas satisfatórias a esses questionamentos.

Pergunta Velasco como é possível o nexo interpessoal se o Outro se situa na exterioridade. A esse questionamento menciona que Dussel responde apelando para a fé. Isto é, a compreensão necessária para a existência da intersubjetividade respeitaria a dimensão alterativa caso partisse da fé, e não da razão. Entende, portanto, que aqui se evidencia uma dimensão irracional ou trans-racional no pensamento de Dussel, não obstante este se pretenda totalmente filosófico.<sup>101</sup>

Sem dúvida alguma, Horácio Cerutti Goldberg revela-se o crítico mais feroz do pensamento dusseliano, a tal ponto que a sua crítica foi objeto de inúmeras críticas, incluindo nessa reação, como se verá, o próprio Dussel.

A principal objeção feita por Cerutti ao sistema filosófico de Dussel, ou pelo menos, a mais enfatizada, é a de que tal pensar adere ao populismo, em especial ao peronismo que triunfou na Argentina em 1973. A acusação de populismo deve-se, antes de mais nada, à utilização da categoria *povo* pela estrutura filosófica dusseliana (que também foi usada com sentidos diversos por outros filósofos que compunham o grupo populista elencado por Cerutti), que colaboraria para uma ambigüidade praticada pelo governo populista, isto é, de um lado afirmam-se a nação, os valores nacionais, a cultura

---

<sup>100</sup> Cf. VELASCO. Sirio Lopez. Op.cit., p. 98 e 99. A dificuldade da questão estende-se à atividade pedagógica dos pais e dos mestres.

<sup>101</sup> Cf. VELASCO. Sirio Lopez. p.106.

popular, de outro negam-se a autonomia e o espaço político aos grupos populares. Na classificação das correntes que compõem a Filosofia da Libertação, Dussel é enquadrado por Cerutti como pertencente ao *populismo ingênuo* ou *populismo da ambigüidade abstrata*.

Cerutti, ao abordar a questão da ética dusseliana, observa que a experiência ética fundamental (partindo-se do movimento existência-existenciário até chegar ao face-a-face) desdobra-se em três níveis, mais propriamente antropológicos: a erótica, a pedagógica e a política que, contudo, supõem um outro nível metafísico: a arqueológica ou o Outro absoluto (Deus). Esse crítico entende que a existência dessa dimensão primeira e fundante, por mais que se argumente que dá lugar a uma realidade antropológica, não passa de uma substituição do fundamento identificado no Ser para uma identificação desse fundamento em Deus. Com isso, o pensamento de Dussel seria, antes de mais nada, uma *teodicéia*.<sup>102</sup> Assim, a opção ético-política que Dussel identifica como via de acesso à exterioridade é vista por Cerutti como uma opção deísta, crente, religiosa.

Todavia, Cerutti indica dois pontos, a seu ver, positivos no arcabouço filosófico dusseliano: o reconhecimento de uma dimensão antropológica prévia à teológica: o *rostro do pobre* e a noção de *analogia*, idônea para pensar vários fenômenos sob a mesma argumentação, qual seja, a percepção de um nível alterativo presente em todos eles e responsável pelo rompimento de situações totalizadoras. Contudo, tais avanços, segundo Cerutti, perdem totalmente a sua capacidade explicativa ao se notar que eles se ancoram em um ponto de apoio (que é tanto ponto de chegada como de partida)

<sup>102</sup> Cf. GOLDBERG. Horacio Cerutti. *Filosofia de la liberación latinoamericana*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p.35 e 36.

teológico. A existência de tal plano transforma as analogias antropológicas em uma “encheção de lingüiça”, para usar uma expressão similar à cunhada por Cerutti.<sup>103</sup>

Outra acusação ao pensamento dusseliano é a de que ele é antimarxista. Os argumentos utilizados para isso, além da interpretação dusseliana do marxismo como um pensamento ontológico e, portanto, superado por uma filosofia da exterioridade, são a clara contraposição, segundo Cerutti, da categoria *povo* à categoria *classe social*, e a condenação da violência no processo libertador, pois no burguês sempre restaria um nível não totalizado de exterioridade que demandaria, da mesma forma, o *serviço*.

Por fim, Cerutti critica o papel fundamental e exclusivista que Dussel atribui ao filósofo identificado como o *profeta*, o único capaz de acender primeiramente à exterioridade para chamar a atenção do Outro. Nesse sentido, o filósofo é, na verdade, um pedagogo, que, segundo Cerutti, ao invés de ser fiel ao discípulo, é fiel a si mesmo, acabando por cair em uma tautologia. Além disso, essas características do filósofo-pedagogo contribuiriam para a clássica oposição massas *versus* elite esclarecida. Portanto, a filosofia de Dussel é essencialmente elitista.

Dussel procurou contestar as acusações de Cerutti. Em dois textos, principalmente nas notas de rodapé, o filósofo argentino dedica-se a tal tarefa.<sup>104</sup> Primeiramente, afirma ser o título da obra de Cerutti enganoso, pois ali ele não trata de apresentar a filosofia da libertação latino-americana, mas sim de fazer uma crítica destrutiva, que realiza uma imputação ideológica *a priori* com respeito ao seu

---

<sup>103</sup> Assim se expressa Cerutti: “Ahora bien, si se mira con detenimiento, esta posición sólo tiene un punto de apoyo que es, a la vez, su punto inicial de partida que aparece también como punto de llegada: Dios. Tanto es así, que las ‘mediaciones’ tal como son entendidas por los sostenedores de esta posición, mediaciones que denominan generalmente ‘socio-históricas’, no son más que un modo de rellenar el sandwich, si se permite la expresión” (Id. Ibid., p.211).

<sup>104</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación - cultura popular revolucionaria, mas allá del populismo y del dogmatismo*. In: Reflexão, ano IX, n.30, set/dez 1984. Campinas: PUCCAMP, p.5 a 50.

Cf. DUSSEL, Enrique. *Una década argentina (1966-1976) y el origen de la ‘filosofía de la liberación’*. In: Reflexão, ano XII, n.38, maio/ago 1987. Campinas: PUCCAMP, p. 20 a 50.

pensamento ao tachá-lo de populista. Contrariamente a tal imputação, Dussel afirma que sempre se manteve crítico ao populismo e que o mero uso do termo *povo* não o classifica como populista, pois tal termo não é exclusivo de tais práticas. O termo não é uma oposição à categoria classe social; muito pelo contrário, ele a supõe e a abrange; entender o contrário significa, para o pensador argentino, permanecer no mais alienante dogmatismo que, no caso de Cerutti, é de inspiração althusseriana. Ao afirmar uma “cultura popular”, antes de mais nada, Dussel pretende diferenciá-la de uma “cultura nacional”, expressão utilizada pelo populismo para procurar fazer coincidi-lo com a cultura popular, como se fossem a mesma coisa, quando, na verdade, a “cultura nacional”, defendida pelos governos populistas, é a cultura que preserva os interesses da grande burguesia industrial. Além disso, o conceito de povo em Dussel não coincide com o pouco espaço político que o populismo, em suas práticas, concedia às camadas populares. Para o filósofo argentino, o povo tem de chegar ao exercício do poder, para que haja verdadeira libertação, e não apenas ser reconhecido em sua “cultura” por quem está no poder.<sup>105</sup>

Quanto ao antimarxismo que lhe é imputado, Dussel argumenta que seria mais preciso denominá-lo *antidogmatismo* e que a revisão de seu posicionamento perante Marx não foi realizada com base em padrões críticos althusserianos.

À objeção de que a função do filósofo-pedagogo é extremamente elitista e alienante responde Dussel que é ilusório supor que o povo se autoeduca em um falso espontaneísmo. Cita Paulo Freire, procurando valorizar a necessidade de um líder

---

<sup>105</sup> Afirma Dussel que as “classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados, são o *povo* de nossas nações. A libertação latino-americana é impossível se não chegar a ser libertação nacional, e toda libertação nacional depende, em última análise, da libertação popular, isto é, dos operários, camponeses, marginalizados. Se estes últimos não chegarem a exercer o poder, a Totalidade política dos Estados do ‘centro’ recolonizará as nossas nações e não haverá nenhuma libertação. O pobre, o Outro, o povo é o único que tem suficiente *realidade, exterioridade e vida* para levar a cabo a construção de uma ordem nova”. (DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana - II - Política*. São Paulo: Loyola, 1982. p.101).



educativo e o equipara ao “intelectual orgânico” de Gramsci. O pensador argentino ressalta que, em face do espontaneísmo pregado por Peron, manter uma atitude crítica era estrategicamente imprescindível para que se demarcassem as devidas distâncias entre o seu pensamento e as práticas peronistas. Tal atitude, segundo Dussel, foi equivocadamente chamada de elitista. Por fim, Dussel acusa Cerutti de fazer uma análise da filosofia da libertação fora do próprio contexto histórico em que foi elaborada, tarefa que, se tivesse sido realizada, evidenciaria de que lado estava o pensamento dusseliano e o que significava a opção pelo povo em Dussel, que, aliás, afirma o pensador argentino, era compartilhada por todo um setor da pequena burguesia que não se colocava ao lado do governo, mas sim do povo oprimido, das classes dominadas, portanto, chamá-lo, de uma maneira pejorativa, de pequeno-burguês, como o faz Cerutti, é desconhecer essa circunstância histórica e o fato de que o próprio Cerutti também é pequeno-burguês.

A última réplica de Dussel às acusações de Cerutti que se intenta trazer a lume neste trabalho é a que diz respeito à questão da fé. Segundo Dussel, Cerutti trata superficialmente dessa questão ao incluí-la na designação de fideísmo populista, pois não é apenas o pequeno-burguês que ouve o Outro, mas também pessoas que estão no povo. A única diferença é que o pedagogo pode ouvir o “melhor da tradição popular histórica”. A fé significa ter por verdadeiro aquilo que é dito pelo Outro, cuja verificação só poderá ser feita *a posteriori*. Além disso, Dussel observa que Cerutti parece ignorar a questão da fé racional em Kant e da fé existencial em Jaspers e Lévinas. Ressalta também que Cerutti, ao denominar, sem mais, o Absoluto de Deus, procede a uma caricaturização do Outro absoluto.

Além do próprio Dussel, outro pensador manifesta-se contrário às observações de Cerutti sobre o pensar dusseliano. Alberto Parisi, em seu artigo “Algunas Notas Críticas sobre el libro ‘Filosofía de la Liberación Latino-Americana’ de H. Cerutti”,

ressalta, concordando com o que Dussel havia dito, que a denominação de populismo ao pensamento de Dussel por Cerutti é muito mais uma imputação ideológica do que um estudo sério e analítico, procurando transformar o termo *populismo* em uma “super-categoria”, que abarca tanto o populismo russo do século passado como o argentino da segunda metade deste século.

Ainda tratando das críticas às críticas de Cerutti, cabe mencionar uma observação de Euclides André Mance acerca da questão da violência. Como se viu, Cerutti tratou ironicamente a proposta de Dussel de que havia uma exterioridade presente também no opressor, o que o levaria a negar a via da luta armada para a libertação. Contudo, como já foi evidenciado na exposição do pensamento dusseliano, e como frisa Mance, o pensador argentino admitia a possibilidade da luta armada, principalmente na defesa contra a agressão injusta e opressora.<sup>106</sup>

Conforme já foi apontado, essa questão da violência certamente merece maior precisão na arquitetura filosófica de Dussel, como já ficou evidenciado desde as críticas de Velasco sobre o tema. Torna-se imprescindível explicar de que maneira haverá uma conciliação entre o reconhecimento da exterioridade no opressor e a necessária repressão física a uma atitude ostensivamente opressora. Dussel, como lembra Ames, entende que matar o opressor, no último caso, não significa ignorar a sua exterioridade, pois o que se matou foi o mal e não o Outro. Obviamente, deve-se fazer coro às observações de Ames de que esse argumento pode dar margem a perigosos e violentos totalitarismos.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Diz Mance: “Salientará Cerutti, com ironia, que se tratava não de destruir a burguesia, mas de convertê-la. Tal observação, contudo, não correspondia efetivamente ao pensamento de Dussel quanto à legitimidade da luta armada. A rigor (...) Dussel criticara a não-violência, porque como doutrina política seria utópica, isto é, ingênua frente à realidade. Por outro lado, afirmava não poder aceitar a violência como única mediação para a transformação histórica. Conclui assim que aquele que luta para abrir a totalidade colocando os bens a serviço de todos deverá enfrentar a violência do dominador com as mediações que se fizerem necessárias” (MANCE, Euclides André, *Filosofia da libertação*, Trabalho inédito, p.122).

Ainda tratando da questão da violência, surge a dúvida a respeito do que fazer com o opressor vencido, mesmo reconhecida a sua exterioridade, isto é, como reconhecê-la sem dar margem à colocação em risco da liberdade conquistada? Assim, torna-se problemática a inserção da figura do opressor. Se todo homem sempre guarda em si um resto de exterioridade intotalizável, como afirma Dussel, como lidar com a exterioridade presente no opressor? Como realizar o *serviço* alternativo em direção a essa pessoa ou a esse grupo sem servir a sua vontade de poder, atitude que poria em risco a própria libertação? Há, claramente, um choque contraditório entre a postura ético-anropológica de Dussel e o nível estratégico-político de toda a libertação.

Bem mais complexos são os questionamentos de Mance acerca da interpretação que Dussel faz do pensamento de Marx, principalmente no que diz respeito à utilização de termos e categorias marxianas em estruturas e categorias trabalhadas por Dussel anteriormente que não estão adequadas ao pensamento de Marx, em especial as relativas ao método dialético, que em Marx ganha contornos diferentes daqueles delineados pelo movimento dialético descrito por Dussel, de inspiração heideggeriana.

Ao voltar-se para os textos de Marx, Dussel procura dar maior concreticidade às suas categorias e afirma que a dialética marxiana supunha um momento de exterioridade. Contudo, tal afirmação torna-se extremamente problemática, observa Mance, em face de outra afirmação a respeito da existência de uma “contradição absoluta” entre capital e trabalho. O capital é o fundamento da totalidade. O trabalho não-objetivado, trabalho-vivo, é a exterioridade. Se a contradição é absoluta, significa que ela se refere ao todo e possibilita a existência dos pólos contraditórios, de cujas características não lhe podem escapar um detalhe sequer; caso contrário não seria mais

---

<sup>107</sup> Afirma José Luiz Ames que “dizer que não se mata o outro como Outro e sim como o mal (a Totalidade totalizada) serve perfeitamente para justificar as maiores atrocidades. O que mata dirá que não está matando uma pessoa (o outro como Outro). Está matando o mal (a Totalidade totalizada). A mesma razão que pretende justificar a luta de libertação pode servir também para a repressão dominadora” (AMES, José Luiz. Op.cit., p.73).

absoluta. Assim, o trabalhador livre, mediante o contrato de trabalho, é subsumido no capital. Tal raciocínio encontra dificuldades de harmonização com a afirmação dusseliana de que a exterioridade nunca poderá ser subsumida totalmente. Assim, a liberdade do trabalhador nunca poderia ser subsumida, pois ela é distinta e não diferente. Observa-se aí a dificuldade de incluir nas categorias de Dussel, trabalhadas anteriormente à sua releitura de Marx, a contradição ontológica, ainda mais uma contradição absoluta.<sup>108</sup> Por isso, é importante compreender que a dialética construída por Dussel em seu método filosófico tem uma dinâmica semelhante à dialética aristotélica, em que, ao partir da faticidade, se volta ao Ser que se impõe, e não ao Sujeito que põe o Ser. Essa mesma dinâmica foi enriquecida pela contribuição existencialista heideggeriana, que situou a questão da temporalidade e que acabou, por fim, como se viu, sendo adotada por Dussel. A dialética heideggeriana procura precisar o sentido dos entes com base em um projeto fundamental do eis-aí-ser, ao passo que a dialética de Marx procura realizar essa tarefa com base em uma contradição ontológica. Assim, identificar a exterioridade na dialética de Marx não é uma tarefa tão simples, pois o âmbito da exterioridade foi situado originalmente na filosofia metafísica de Lévinas que, por sua vez, pressupôs as descobertas de Heidegger acerca da temporalidade, em cuja dialética a contradição ontológica não é uma categoria necessária para precisar o sentido dos entes.

Com relação à categoria “povo”, é preciso que, ao enunciá-la como sujeito do filosofar, não se tenha dela uma idéia romântica. Diz Fonet-Betancourt que

“o povo se tem convertido numa espécie de novo absoluto, de instância última e irredutível, fonte da verdade e do bem. O povo representaria o absoluto que se absolve a si mesmo através de sua própria história de libertação, criando, justamente, no curso de seu movimento, os valores

<sup>108</sup> MANCE. Euclides André. *Filosofia da libertação - III*. Texto inédito. p. 51 e 57.

autênticos de verdade, bondade, etc. Concepção semelhante do povo, pensamos, reflete uma forte dose de ilusão romântica. Há nela mais de desejo e de construção utópica que de análise histórica... Talvez, por isso, Dussel tenha caído na contradição de afirmar, por um lado, que o povo ou que os povos da periferia são a fonte da veracidade do filosofar e de defender, por outro, a tese de que o povo sozinho não pode se libertar”.<sup>109</sup>

É importante também chamar a atenção para o fato de que internamente ao povo nem tudo é esforço solidário e cooperação, isto é, existe opressão no seio do próprio povo. Assim não é coerente proceder a uma divisão simplista entre o grupo dos bons e o grupos dos maus. Não se deve afirmar que o “povo” pelo fato de ser “povo” é bom em si.

David Sanchez Rubio, por sua vez, faz duas objeções ao uso da categoria *povo* por Dussel. Primeiramente, critica o próprio termo “povo”, não no sentido de entendê-lo imediatamente como um correlato do populismo latino-americano, como o faz Cerutti, mas por ponderar que é preferível eleger outro termo para designar o conteúdo que lhe afixa Dussel, pelo fato de o termo em questão ter sido parte de um período tão problemático na história latino-americana. Entende-se, todavia, que, em que pese às imprecisões ainda presentes, a categoria *povo* é um reservatório de grandes possibilidades analíticas, especialmente com relação ao continente latino-americano. O termo, inclusive, é utilizado na própria denominação dos movimentos sociais como *movimentos populares*. Portanto, ao invés de haver uma troca de termos (qual seria colocado em seu lugar?), deve operar-se cada vez mais uma maior precisão de seu significado específico, para que, então, não seja confundido com outros fenômenos.

---

<sup>109</sup> FORNET-BETANCOURT, Raul. *Problemas atuais da filosofia na Hispano-américa*. São Leopoldo: UNISINOS, 1993. p.161-162.

A segunda objeção feita por David Sanchez Rubio quanto à categoria povo diz respeito à inadequação de restringir sua abrangência a apenas uma parcela da sociedade, no que acaba por potencializar a divisão entre ricos e pobres, tão marcante nas sociedades latino-americanas. O jurista espanhol observa a necessidade na sociedade, seja ela qual for, de regras e políticas comuns que sejam aceitas por todos e, ao se negar uma individualidade social mais abrangente, que exceda às classes e aos grupos oprimidos, corre-se o risco de negar as conquistas obtidas na sociedade ocidental em nome da liberdade.<sup>110</sup>

David Sanchez Rubio, com relação à categoria dusseliana da exterioridade, evidencia um grande receio de que ela, pelo fato de trazer o Outro como um rosto que não é passível de compreensão racional, mas sim aceito pela fé, acabaria por dar margem a grande insegurança e arbitrariedade.<sup>111</sup>

Quanto à questão da fé em Dussel, há que distinguir duas situações. Uma coisa é a experiência do face-a-face, e outra é a constituição de uma dimensão metafísica que nunca deixe a totalidade de um sistema fechar-se em si mesma. O primeiro caso revela-se, claramente, uma influência do pensamento levinasiano; contudo, em Lévinas, o que caracteriza a experiência do face-a-face não é necessariamente a fé que se tem no Outro, mas sim o desejo, o Desejo do Invisível (*désir*), ou seja, uma inclinação de ordem afetiva, e não intelectual transcendental. Pode-se descrever a experiência do face-a-face como aquela situação em que as pessoas se encontram perante alguém em quem confiam. Pergunta-se: por que se confia no amigo? É uma inclinação afetiva e não racional. Isso não significa optar por um fundamento teológico.

---

<sup>110</sup> Cf. RUBIO. David Sanchez. Op.cit., p. 548.

<sup>111</sup> Id. Ibid., p.559.

Outra coisa, contudo, é falar, ao se tratar da questão da analogia (na qual Dussel se inspirou em boa parte no pensamento tomista), de um Outro absoluto. Encontra-se nessa dimensão da arqueológica de Dussel a polêmica questão do *criacionismo*. Essa, sim, dá margem à acusação de fundamento teológico. Contudo, nem por isso deixa de ser um ponto complexo. Conforme ressalta José Luiz Ames, a dimensão metafísica trazida pela noção de *criação* torna-se necessária para se pensar em uma libertação do sistema vigente, de uma ontologia em que apenas se afirma o mesmo, que, assim é tornada criticável e transitória. Assim, a criação é uma necessidade ética e não um postulado científico.<sup>112</sup>

Ames, por fim, alerta para o fato de que o critério ético de Dussel é muito vago. Tal critério, lembrando o que foi dito, é a práxis em relação ao Outro: se for de fechamento tem-se o mal, se for de abertura tem-se o bem. Contudo, nem sempre é fácil perceber a identificação de uma práxis como sendo de abertura ou fechamento ao Outro. Tal constatação, todavia, não é sinal de invalidade do pensamento dusseliano, mas sim uma exortação para que este seja mais detalhado e possa investigar os modos concretos de percepção da práxis e do seu sentido em relação ao Outro.

---

<sup>112</sup> A esse respeito, veja-se o seguinte trecho de Dussel, citado por Ames: “A pergunta pela condição metafísica da realidade do cosmos é exigida por uma opção ético-política, prática. Sendo o ser o fundamento do sistema, tende-se a começar o discurso ontológico desde o ser, e desta maneira se justifica a dominação (...). Se, pelo contrário, a práxis política, por exemplo precisa ir além de um sistema vigente, é necessário destituir de sua eterna fundamentalidade o ser do sistema. Para modificar o sistema, é necessário visualizá-lo como *possível* (quando ainda não era) e *contingente* (quando agora é, mas não pode ser). (...) Tal discurso teórico parte da noção de criação (...) O discurso da criação é autenticamente metafísico, e não ontologicamente ideológico, quando prova pelo absurdo do contrário a possibilidade e contingência do cosmos como condição de possibilidade da práxis revolucionária, libertadora, somente neste caso é um discurso filosófico, crítico, não ideológico” (DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana - V. Uma filosofia da religião antifetichista*, p. 75-77. Citado por José Luiz Ames. Op.cit., p.149 e 150). Tendo em vista essas palavras de Dussel, conclui Ames: “A ‘teoria da criação’ é, pois, uma exigência ética da práxis de libertação. Somente se o cosmos for criado, os entes podem ser descobertos como aquilo que serve-para-o-outro e não como aquilo que é em si. Desse modo, as coisas (e as Totalidades, os sistemas, erótico, pedagógico e político) aparecem como mediações temporais, históricas, possíveis, contingentes. Isso permite o ‘avanço histórico’ (entendido como a construção de novas Totalidades realizadoras de mais justiça).

Assim, fica evidenciado que a criação é uma necessidade ética (tornar os entes contingentes) e não um postulado científico. A possibilidade e contingência do cosmos é a condição de possibilidade da práxis revolucionária e libertadora” (Id. Ibid., p.150).

Uma última advertência deve ser feita. Em muitos momentos, o pensamento de Dussel parece estar revestido de excessivo maniqueísmo e abordagem simplista da realidade. Cabe esclarecer que, para efeitos deste trabalho, as categorias “totalidade” e “exterioridade” não devem ser aceitas como elementos de uma explicação macroestrutural da sociedade, no sentido de demarcar de maneira absoluta os lugares sociais, identificando simplificadamente o pobre como o “bom” e a elite como o “ruim”, mas sim como ingredientes que perpassam e recortam a sociedade em seus diversos níveis. Portanto, não é privilégio de um sujeito determinado a localização na totalidade ou na exterioridade. Todos os sujeitos podem, teoricamente, abrigar as duas categorias. Assim, não existe uma exterioridade pura (que seria totalmente abstrata), nem uma totalidade pura (que traria a toda práxis certezas absolutas e a ausência completa de uma dimensão crítica). Portanto, tomam-se as categorias dusselianas como um instrumento de análise da realidade (útil para uma perspectiva de libertação social), e não como a explicitação dela.



## CAPÍTULO 2 - EXTERIORIDADE E DIREITOS INSURGENTES

Optou-se por inserir neste capítulo a perspectiva histórica da qual parte Dussel em suas análises pelo fato de já se tratar de um discurso com um grau menor de abstração, que se aproxima, neste sentido, e também pelo seu próprio tema, à história recente dos Novos Movimentos Sociais<sup>1</sup> (NMS) na América Latina. Assim, ao tratar dos “rostos” latino-americanos, o filósofo argentino torna mais claro e concreto o sentido da categoria “povo”. Com base em outro referencial teórico, o da sociologia política, a base social, também entendida, dessa perspectiva, mediante o uso do termo “povo” (agora como sujeito da política), que instrumentaliza o fenômeno sociopolítico designado Novos Movimentos Sociais, é a que mais se aproxima do sentido empregado pelo filósofo argentino ao sujeito da filosofia. Para que tal conclusão possa ser satisfatoriamente compreendida, torna-se necessário, antes de mais nada, proceder a uma ampla análise de tais movimentos. No decorrer do capítulo, procurar-se-á, inicialmente, analisar a emergência, as características, a dinâmica, as possibilidades e os limites do fenômeno. Em seguida, o intento será explicitar os possíveis pontos de aproximação entre o “povo” de Dussel e o “povo” da sociologia política. E, finalmente, entrando na órbita jurídica, proceder-se-á a uma breve caracterização da crise do paradigma dogmático do direito, para que assim, em seguida, seja possível situar a questão da produção jurídica extra-estatal que se realiza no espaço dos NMS.

Deve-se advertir, todavia, que haverá, no decorrer deste capítulo, mudança radical no discurso. Assim, contrastando com a linguagem abstrata e filosófica do

---

<sup>1</sup> Wolkmer enuncia a seguinte conceituação de novos movimentos sociais: “(...)devem ser entendidos como sujeitos coletivos transformadores, advindos de diversos estratos sociais e integrantes de uma prática política cotidiana com reduzido grau de ‘institucionalização’, imbuídos de princípios valorativos comuns e objetivando a realização de necessidades humanas fundamentais” (WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 125).

Capítulo 1, será utilizado um discurso mais concreto, que remete ao âmbito da sociologia política, relatando, até mesmo, detalhes históricos recentes. Tal mudança, relativamente abrupta, se deve, principalmente, à amplidão da proposta inicial, bem como ao caráter eminentemente interdisciplinar desse tipo de abordagem.

## **2.1 - A PERSPECTIVA HISTÓRICA DUSSELIANA**

O objetivo deste subitem é oferecer uma base histórica mínima em que se possa visualizar uma prática de exclusão da alteridade e a conseqüente afirmação da totalidade vigente na América Latina. Cabe, preliminarmente, fazer uma advertência de ordem metodológica. Explica-se o excesso de citações pelo fato de já se ter escrito outro trabalho a respeito do tema, não tendo, portanto, sentido, em certos momentos, a prática de uma “autoparáfrase”.

Procurando contextualizar a sua filosofia historicamente, Dussel preocupa-se com o momento da “conquista” da América pelos europeus, pois, conforme argumenta, esse foi o instante inicial da exclusão e opressão do outro periférico latino-americano, que, justamente em virtude desse fato, expressa a exterioridade mais radical ao sistema de totalidade vigente. Essa totalidade, por sua vez, diz Dussel, manifesta-se de diferentes maneiras ao longo da História. Inicialmente, está representada pelas metrópoles européias em relação às colônias latino-americanas “descobertas” nos séculos XV e XVI, é a fase da dependência colonial mercantil. Em seguida, com as guerras de independência, surge uma nova etapa: a dependência neocolonial liberal, industrial. É o tempo do liberalismo, do positivismo e da Revolução Industrial. A Inglaterra se torna a nova potência. Pouco a pouco, principalmente a partir da crise de 1929 e após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos passam a dominar o cenário internacional. É o

tempo do imperialismo, e também da dominação russa, o socialismo revolucionário<sup>2</sup>. Dussel aponta uma terceira fase nesse processo de colonização: a crise da dependência e libertação latino-americana. Ela diz respeito às lutas e ao inconformismo popular com relação à situação de opressão e exclusão da qual é vítima<sup>3</sup>.

Contudo, a intenção deste subitem é apenas abordar rapidamente o primeiro período, pois ele é emblemático em relação à visão do ser latino-americano como “naturalmente” inferior, completamente incluído na totalidade vigente do centro, tema que já foi abordado em outro trabalho<sup>4</sup>. Além disso, a referência a essa fase torna-se primordial em virtude da ação de um personagem histórico de grande importância, que pode ser considerado o primeiro defensor dos direitos humanos (no caso, dos índios) na América Latina: o frei Bartolomé de Las Casas.

Antes de adentrar nessa temática, cabe lembrar que uma das preocupações básicas de Dussel é com a pré-história da América Latina, isto é, a história desse coontinente antes de 1492, pois só assim é possível interpretá-lo com base em uma exterioridade analética. Contudo, faz uma ressalva em relação à exterioridade destrutiva, por exemplo, das hordas de bárbaros e turcos, dizendo que elas não podem ser consideradas exterioridades alterativas, mas sim “mera negatividade decomponente”.

---

<sup>2</sup> Procurando sintetizar a questão a respeito dessas fases históricas da região latino-americana, diz Dussel: “A América Latina fica assim meta-fisicamente colocada em sua situação dis-tinta, única, irrepetível. É o único grupo sociocultural dependente que tem em sua constituição uma ‘cristandade colonial’. Guarda, com o mundo islâmico, um profundo parentesco (descendem ambos dos povos semitas). Com a África negra tem igualmente uma relação constitutiva (seus escravos foram vendidos na América colonial pelo ouro e pela prata dos índios e fazem parte, com sua raça, com suas religiões e até com sua língua, de muitos povos latino-americanos). Com a Índia e com o sudeste asiático mantém a semelhança de sua posição de periferia subdesenvolvida. Distingue-se, contudo, de todos eles por depender quase exclusivamente dos Estados Unidos (econômica, política e militarmente) e da Europa latina (cultural e religiosamente)” (DUSSEL, Enrique. *Método para...*, p.238).

<sup>3</sup> Com relação a esse período, afirma Zimmermann: “Não pouca importância tem nesta época a Revolução Cubana. (...) a eleição e queda do governo Allende, no Chile, e o surgimento dos mais variados grupos revolucionários em todos os países latino-americanos” (ZIMMERMANN, Roque. Op.cit., p. 98).

<sup>4</sup> Cf. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Da ‘invasão’ da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da ‘inferioridade’ latino-americana*. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Fundamentos de história do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 1996. p. 165 a 209.

Dussel divide em três momentos básicos a história dos horizontes ontológicos, das culturas ou “macrossistemas instrumentais”: a organização das primeiras seis totalidades civilizadas<sup>5</sup>; a irrupção da exterioridade nômade e invasora dos povos indo-europeus<sup>6</sup>; a lenta expansão da exterioridade semita<sup>7</sup>.

Avançando até a época da “descoberta” do continente americano, constata-se, com base na análise dusseliana, primeiramente, que com a viagem de Cristóvão Colombo se dá a figura da “invenção”. Como se sabe, ao encontrar os índios, o grande navegador genovês pensou estar em contato com legítimos habitantes das Índias, ponto

---

<sup>5</sup> Surgem em lugares propícios para a agricultura. São elas: “a mesopotâmica (quarto milênio), a egípcia (no terceiro), a do vale do Indo (no séc. XXV a.C), a do vale do rio Amarelo (desde o séc. XV a.C). O surgimento vai de oeste para leste e, atravessando o Pacífico, floresce igualmente na América nuclear: nas mesetas mexicanas, guatemaltecas e no Yucatã a cultura maio-asteca (que já é florescente no antigo império e o Teotihuacán desde 300 d.C), e no altiplano peruano-boliviano as culturas já clássicas com o Tiahuanaco (já constituída em 300 d.C) constituem-se império com os incas” (DUSSEL, Enrique. *Método para...* p. 223).

Dessas totalidades duas são da América Latina. São, portanto, a pré-história latino-americana. Contudo, devido à devassidão da conquista européia, não sobrarão muitos objetos e documentos pelos quais se possa reconstituir essa história, fato que hoje, segundo Dussel, é possível realizar com recursos às tradições orais dos antigos povos indígenas, que permanecem até hoje, bem como os poucos documentos existentes.

É certo que essas duas totalidades receberam a irrupção de exterioridades anteriores à européia. No caso dos nahuas e collas, não foi uma irrupção dominadora, o mesmo já não pode ser dito dos incas e astecas.

Dussel assinala ainda, com base no estabelecimento dessas totalidades, três regiões de contato intercultural: o Mediterrâneo Oriental (liga as culturas européias com a Mesopotâmia e o Egito); a estepe euroasiática (expansão demográfica e expansão nômade); e o Oceano Pacífico (culturas polinésicas).

<sup>6</sup> Aqui inicia-se a Proto-história (centro no Mediterrâneo Oriental). São povos originados da estepe euroasiática. Têm a mesma base cultural com a qual estabelecem o monismo ontológico. “Este homem alcançará com os gregos a expressão da ‘lógica da totalidade’ (a primeira *filosofia*) e com os hindus a experiência de uma ‘mistica da totalidade’ (o nirvana), tema que será repetido sempre que o homem restabeleça a relação homem-natureza como fundante e primeira (como na modernidade européia subjetivista)” (Id. *Ibid.*, p. 226 e 227).

<sup>7</sup> Os povos semitas procedem do deserto da Arábia (acádios, cananeus, fenícios, assírios, arameus e hebreus). “O enfrentamento de indo-europeus e semitas tem sido o choque cultural mais importante da história humana. (...) Produziu-se como que uma semitização do mundo, processo cultural que crescerá até nossos dias, já que apenas a Índia e o Sudeste asiático conservam ainda a tradição ontológica do homem indo-europeu” (Id. *Ibid.*, p. 227). Os povos semitas, por viverem no deserto, em acampamentos e caravanas, experienciaram muito mais o face-a-face, incorporando uma cultura metafísica que dá espaço ao analético, “ouve” o outro.

Essa origem metafísica dos semitas procria três “ecúmenes” básicas que coexistem durante muitos séculos: a cristandade bizantina, a cristandade latina e o mundo islâmico. A cristandade latina (que na Idade Média é revitalizada com a cultura germânica), que é então dominadora, sofre, contudo, uma profunda helenização, passando a descartar a cultura metafísica alterativa e fixando-se na totalidade ontológica.

ambicionado pela sua importância comercial. A relevância de tal descoberta era bem maior caso se tenha em apreciação o fato de que, nesse período, a Europa não passava de uma periferia do mundo muçulmano, cujo domínio sobre as rotas terrestres era total. O grande argumento de Dussel é que, a partir de 1492, a Europa se torna o centro da história mundial, apoderando-se de uma nova universalidade, agora integrada pelo continente americano<sup>8</sup>. Assim, o Outro não foi descoberto como Outro, mas sim como algo já conhecido, por intermédio dos escritos de Marco Polo e Pierre D'Ailly, o ser asiático.

A segunda figura enunciada por Dussel é a “conquista”. Ela é iniciada efetivamente após a atuação do espanhol Hernán Cortez perante os astecas. Com relação a esse tema, é preciso advertir que há uma diferença básica na atividade conquistadora em comunidades indígenas urbanas e as de índole eminentemente agrária e extrativista. Nestas, nas quais se inclui o Brasil, ocorre uma ocupação e matança desordenadas, e não um domínio sistemático.

“Cortez, ao contrário de seus predecessores, preocupou-se em compreender os índios, mesmo que fosse só para dominá-los. Não visou apenas às riquezas imediatamente palpáveis. Possuía uma consciência política e histórica de seus atos. Sua expedição, que data de 1519, começou em busca de informação e não de outro. Buscando um intérprete, surgiu a folclórica personagem ‘La Malinche’, índia asteca que, ao adotar os valores espanhóis, conseguiu traduzir os de sua sociedade para Cortez e, além disso, tornou-se sua amante. Obviamente a ‘Malinche’ transformou-se em figura simbólica do ‘entreguismo’ ao poder central.

---

<sup>8</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *1492 - O encobrimento do outro - a origem do "mito" da Modernidade - Conferências de Frankfurt*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 23 e 24.

Graças à gama de informações adquiridas pelo conquistador espanhol, foi-lhe possível aproveitar-se tanto das dissidências internas, valendo-se disso para conseguir aliados, como da religiosidade asteca”<sup>9</sup>.

É possível raciocinar que, baseados nessas informações, os espanhóis não poderiam ter tido a atitude avassaladoramente cruel e assassina que exerceram sobre os índios astecas, até porque admiravam inúmeros aspectos de sua civilização, entre eles, por exemplo, as obras de arte e os banheiros públicos, bem como costumes de alimentação e construções civis. Contudo, essa admiração não se estendia ao reconhecimento do Outro como sujeito, admirava-se apenas o objeto produzido, mas não quem o produziu. Assim, argumenta Tzvetan Todorov:

“se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao *tomar*, o saber será subordinado ao poder”<sup>10</sup>.

O fato é que essa compreensão foi mais um instrumento utilizado para o que se pode chamar, verdadeiramente, de um genocídio, ocorrido por toda a extensão latino-americana. No México, em um período próximo à chegada dos europeus, estima-se que a população era de 25 milhões de pessoas. Em 1600, esse total não passou de um milhão aproximadamente. Tal circunstância, como observa Todorov, deveu-se a três estratégias de ação: o massacre direto<sup>11</sup>, a escravidão<sup>12</sup> e a transmissão de doenças (esta última

<sup>9</sup> SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Op.cit., p. 171 a 172.

<sup>10</sup> TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América - a questão do outro*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 128.

<sup>11</sup> Torna-se importante a citação de alguns relatos de Las Casas sobre essas ações espanholas para que se tenha idéia da ênfase apaixonada do frei dominicano na defesa dos índios ao denunciar as crueldades de que eram vítimas, até porque é um relato de alguém que vivenciou aqueles acontecimentos. “Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem,

utilizada inconscientemente). Além do ouro, outro motivo dessa barbárie é assinalado por Todorov:

“Quanto mais longínquos e estrangeiros forem os massacrados, melhor: são exterminados sem remorsos, mais ou menos assimilados aos animais. A identidade individual do massacrado é, por definição, não pertinente (senão seria um assassinato): não há nem tempo nem curiosidade de saber quem está matando nesse momento”<sup>13</sup>.

---

mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e caçoando, e quando estavam na água gritavam: *move-te, corpo de tal?! Outros, mais furiosos, passavam mães e filhos a fio de espada*” (LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das índias - O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. Tradução de Heraldo Barbuy. 5. ed. Porto Alegre: L&PM, 1991. p.32). Outro relato de Las Casas, trazido a lume por Todorov, diz respeito ao massacre de Caonao, em Cuba, realizado pela tropa de Pánfilo Narvaez, da qual era capelão: “É preciso saber que os espanhóis, no dia em que ali chegaram, pararam de manhã, para o desjejum, no leito seco de um riacho que, entretanto, ainda conservava algumas pocinhas d’água, e que estava repleto de pedras de amolar: o que lhes deu a idéia de afiar as espadas”. Chegando à aldeia asteca, os espanhóis resolveram verificar a qualidade do afiamento: “Um espanhol, subitamente, desembainha a espada (que parecia ter sido tomada pelo diabo), e imediatamente os outros cem fazem o mesmo, e começam a estripar, rasgar e massacrar aquelas ovelhas e aqueles cordeiros, homens e mulheres, crianças e velhos, que estavam sentados, tranqüilamente, olhando espantados para os cavalos e para os espanhóis. Num segundo, não restam sobreviventes de todos os que ali se encontravam. Entrando então na casa grande, que ficava ao lado, pois isso acontecia diante da porta, os espanhóis começaram do mesmo jeito a matar a torto e a direito todos os que ali se encontravam, tanto que o sangue corria de toda parte, como se tivessem matado um rebanho de vacas” (TODOROV, Tzvetan. Op.cit., p.136 e 137).

<sup>12</sup> Além da matança direta, os índios tomaram também, e em muito maior número, sob a escravidão a que foram submetidos. Tal é um dos relatos de Las Casas a respeito: “As mulheres ficavam nas granjas executando trabalhos bastante penosos, fazendo montes de terra para fabricar o pão que se come: trabalho esse que consiste em revolver, levantar e amontoar a terra até quatro palmos de altura e doze pés de quadrado; parece nada, mas é um trabalho de gigante revolver a terra dura, não com picaretas, nem com enxadas, mas com paus...De maneira que marido e mulher não se viam pelo espaço de oito meses ou dez ou de um ano. E quando ao cabo desse tempo vinham encontrar-se estavam tão extenuados e tão fracos de fome e de trabalhos, que não tinham desejo de coabitar: e com isto a geração cessava entre eles. E as crianças engendradas morriam porque as mães não tinham leite para nutri-las, em virtude dos trabalhos e da fome que padeciam... O trabalho que lhes atiram sobre os ombros é extrair ouro: trabalho esse para o qual seriam necessários homens de ferro: pois é preciso perfurar as montanhas de baixo para cima mil vezes, revolvendo e furando os rochedos, lavando e limpando o ouro nos riachos, onde ficam constantemente na água, de todas as maneiras consumindo e alquebrando o corpo. E quando as próprias minas começarem a fazer água, então, além de todos os outros trabalhos, é preciso tirar toda essa água a braço” (LAS CASAS, Bartolomé de. Op.cit., p. 134 e 136).

<sup>13</sup> TODOROV, Tzvetan. Op.cit., p. 140.

Com os corpos dominados vem a figura da “colonização”, da domesticação, do ver no Outro o si-mesmo, ou pior, o inferior. Dussel descreve como essa dominação se dá nos planos concretos de sua ética, a erótica<sup>14</sup>, a política e a pedagógica. Com relação a este último plano, é imprescindível deter-se na atuação da Igreja, a ponto de criar outra figura que se desdobra a partir da “colonização”: a “conquista espiritual”. Sobre ela, argumenta Dussel:

“depois de *descoberto* o espaço (como geografia) e *conquistados* os corpos, diria *Foucault* (como geopolítica), era necessário agora controlar o imaginário a partir de uma nova compreensão religiosa do mundo da vida. Desse modo, o círculo podia se fechar e o índio ficar completamente incorporado ao novo sistema estabelecido: a Modernidade mercantil-capitalista nascente - sendo todavia sua *outra* face, a face explorada, dominada, encoberta”<sup>15</sup>.

Há uma espécie de legitimidade religiosa para os atos da conquista, isto é, os índios não têm condição de discernir o que é melhor para eles; permanecem em um estado de “imaturidade culpada”, como se o fato da não-aceitação do modo de vida europeu, de sua religião, fosse um sinal de preguiça e má índole. Cabe aos conquistadores e padres europeus a nobre tarefa de trazer a “civilização” e “salvar a alma” desses seres, mesmo que, para isso, tivessem de usar a força. A religião e os costumes indígenas são vistos como algo que procede de hordas infernais. Observa Dussel que, com relação a eles, é adotado o método *tabula rasa*. Procura-se negá-los e destruí-los.

“Houve, portanto, muito mais uma dominação da religião do conquistador sobre o dominado do que uma passagem a um momento superior de consciência religiosa. No melhor dos casos os

---

<sup>14</sup> Dussel argumenta que, além do ego conquistador europeu, incidia, na mulher índia, o *ego fálico* (DUSSEL, Enrique. 1492.....p. 50 a 53).

<sup>15</sup> Id. Ibid., p. 59 e 60.



índios eram considerados rudes, crianças, imaturos que necessitavam de paciência evangelizadora'. O senso comum europeu era o critério básico de racionalidade ou humanidade, ao passo que o dos astecas, incas e maias estaria em um grau inferior pelo fato de não terem o conhecimento da escrita e dos filósofos (lhes foi desde o início negado o reconhecimento de suas tradições orais e escritas, bem como a sua filosofia), estado que só superava o dos índios de culturas não urbanas, estes seriam nada mais que animais selvagens"<sup>16</sup>.

Portanto, é importante dizer que, além do desejo de enriquecer e da pulsão de domínio, outro fator contribui para as atitudes cruéis dos conquistadores: a noção de inferioridade indígena. É justamente sobre esse tema que o frei Bartolomé de Las Casas se debruça no histórico debate de Valladolid, em 1550, tendo como opositor o teólogo Juan Gines de Sepúlveda. Na visão deste último, a conquista é tida como um ato de emancipação, que permite aos indígenas sair de sua barbárie. Na sua argumentação, utiliza-se dos mesmos argumentos de Aristóteles para justificar a escravidão, isto é, de que o domínio se baseia em uma superioridade natural do dominador.

Las Casas defende os índios; contudo, essa atitude varia muito em relação aos seus argumentos basilares. Inicialmente, observa-se que o frei dominicano compartilha uma postura assimilacionista com seus colegas de catecismo, embora nunca admita o uso de qualquer tipo de violência ou suplicio dirigidos aos indígenas. Ele diz que todos são cristãos, ou seja, não admite uma diferença ontológica. Bartolomé de Las Casas, em sua *Brevíssima relação da destruição das Índias*, estabelece uma constante monotonia a respeito dos adjetivos relacionados aos índios, acabando por construir-lhes uma imagem pacífica e submissa, contribuindo mais para a caracterização de um perfil psicológico (generosos e pacientes), do que para uma configuração cultural que dê conta da real

---

<sup>16</sup> SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Op.cit., p. 179.

distinção. Todos os conflitos baseiam-se na oposição fiel/infel. Contudo, os fiéis são os índios, e os infieis, os conquistadores espanhóis.

“Uma coisa é certa: Las Casas demonstrou, neste momento, uma postura claramente assimilacionista, com a diferença de que queria que esta anexação fosse feita por padres e não por soldados, e que, além disso, nunca estaria justificada uma guerra que procurasse “acalmar os ânimos” dos índios para que estes pudessem ser evangelizados. Sua argumentação a este respeito é muito interessante. Como já vimos, o poder de Castela estava fundado na concessão papal. Isto significava para Las Casas que o poder espiritual tinha mais valor que o temporal. Ou seja, o poder político de Castela só poderia ser exercido sobre a América se esta antes se encontrasse sob o domínio espiritual da igreja. Contudo, como deixa claro em sua obra *Del único modo*, tal domínio só poderia se dar com o consenso indígena. Isto é, embora a postura de Las Casas seja assimilacionista, ela parte de um princípio menos encobridor do que a visão da metodologia *tabula rasa*, ela reconhece o índio como sujeito na medida em que exige a sua compreensão e aceitação racional, e não apenas uma submissão. Além disso, há que se considerar que, ao pedir um tratamento mais humano aos índios, mesmo sob termos assimilacionistas, fez a única coisa que, a nível imediato, era possível para se mitigar o sofrimento dos habitantes originais daquelas terras. Também não se pode olvidar que a maioria de suas cartas eram dirigidas ao Rei, e estrategicamente não poderia sugerir que este abdicasse de suas possessões além-mar (conselho que, mais tarde, irá efetivamente pronunciar). Usou então o expediente de que tal domínio fosse feito por padres e não por soldados, o que garantiria aos índios uma proteção contra os suplicios. Nesse sentido, Bartolomé de Las Casas é considerado o primeiro defensor, na América Latina, do que viria a ser chamado de Direitos Humanos”<sup>17</sup>.

No entanto, enfrentando os argumentos de Sepúlveda, Las Casas muda de posição. No intento de tornar o canibalismo e os sacrifícios humanos, praticados pelos

---

<sup>17</sup> Id. Ibid., p. 182.

astecas, algo mais aceitável, acaba por adotar uma nova atitude em referência à religião: a do *perspectivismo*.

“Em seu raciocínio assinala que cada um adora Deus à sua maneira, da forma que pode, e que oferecer a vida, o que há de mais precioso, é a maior prova de amor que se pode dar a Deus. Logo, embora o Deus dos índios não seja “o verdadeiro”, assim é por eles considerado. E este deve ser o ponto de partida. Mas reconhecer que o Deus deles é verdadeiro para eles significa reconhecer que o nosso Deus é verdadeiro somente para nós, o que desloca a universalidade do plano da religião para o da religiosidade. E na religiosidade, afirma Las Casas, os índios são até superiores na devoção, e só os mártires do início do cristianismo seriam comparáveis em fervor. A igualdade já não é admitida em prejuízo da identidade”<sup>18</sup>.

Assim, Las Casas relativiza o conceito de barbárie. Por fim, em 1555, em face também das desilusões que sofre em suas tentativas de proteger os índios, até mesmo por meio de leis por cuja promulgação luta, mas que têm mínima aplicabilidade, acaba por sugerir ao rei da Espanha que simplesmente desista de seus domínios na “nova terra”. O seu desejo assimilacionista transforma-se em uma defesa da autonomia indígena com relação à sua própria forma de vida e de crença na divindade.

Contrariamente à imagem submissa construída por Las Casas, os índios resistem de várias maneiras, principalmente à aculturação. Nesse ponto, observa-se que o chileno Bruit foi mais longe do que Dussel: enquanto este não se detém muito no assunto, preferindo relatar apenas a posição de “vítima indefesa” protagonizada pelos índios, aquele observa que a resistência indígena não se limita apenas a algumas ações militares isoladas. A aculturação indígena é malsucedida principalmente em virtude de uma prática velada, de uma certa *cultura do silêncio*, pela qual se simula a todo o instante uma certa

---

<sup>18</sup> Id. Ibid., p. 183.

atitude, de acordo com os cânones europeus dominadores, que, na verdade, esconde a profunda não-aceitação dessas crenças e princípios. Observa Bruit que a sobrevivência da cultura e dos povos indígenas nos dias de hoje pode ser considerada uma das maiores façanhas da humanidade, que se deu, entre outros fatores, principalmente em virtude do que ele chama de a *simulação dos vencidos*<sup>19</sup>.

“Isto é, quando os índios se vestiam como os espanhóis, comungavam como eles, se portavam como eles, falavam a sua língua, na verdade não davam àquilo o mesmo significado que os conquistadores europeus. a representação dos costumes estrangeiros significava muitas vezes uma ausência, a ausência da cultura dominadora em suas crenças, e que servia para “dar cobertura” ao seu próprio modo de ser. A importância em se reconstituir esta “história invisível” encontra-se na oportunidade de recuperação, para os índios, da sua condição de sujeitos ativos e centrais, formadores de sua própria história.

As melhores fontes para a restituição desta prática velada e insubordinada dos índios são as crônicas dos conquistadores, tendo em vista a raridade das fontes indígenas. Necessita-se observar as visões dos cronistas situadas sempre no extremo. ‘E o caminho entre um extremo revela um silêncio susceptível de ser preenchido a partir da separação entre o conteúdo dos enunciados e o sentido deles’. Assim, quando surpreendemos os relatos europeus que se queixam, por exemplo, da preguiça e da bebedeira dos índios, podemos facilmente perceber uma atitude e uma forma de resistência dos ameríndios.

É interessante procurar observar o perfil psicológico dos índios antes e depois da conquista. A imensa diferença que passa a existir entre um momento e outro surpreende os próprios cronistas, que não cansavam de elogiar, como vimos, a sociedade indígena, a sua extrema organização e rigidez das regras sociais, onde, inclusive, a embriaguez em muitos casos era severamente

---

<sup>19</sup> Cf. BRUIT, Héctor Hernán. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos - ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Unicamp. São Paulo: Iluminuras. 1995. p. 14 e 15.

castigada, e o trabalho representava um dos principais valores. Após a conquista ter se firmado, os cronistas relatam a existência de todos os vícios possíveis e imagináveis”<sup>20</sup>.

É importante dizer que, se pouco foi o que sobrou da cultura das comunidades indígenas urbanas, pela destruição da maioria de seus documentos, no caso dos índios brasileiros, tal irrecuperabilidade de suas tradições torna-se bem mais crítica, pelo fato de que elas eram sacramentadas pela tradição oral, e não por documentos escritos.

O que se observa atualmente é que, apesar dos esforços europeus para que a cultura original da América Latina fosse encoberta ou destruída, essa região periférica nunca deixou de demonstrar uma cultura rica e sincrética, acabando por se formarem vários “rostos” latino-americanos. Contudo, o estigma de inferioridade e de incapacidade, como se verá, é algo que sempre perseguiu a formação dessas múltiplas facetas latino-americanas, o que é suficiente para demonstrar que, se essa região amarga uma cruel exterioridade econômica ignorada em relação ao capital mundial, ela também sofre de uma exterioridade não reconhecida em níveis cultural e filosófico.

Esses “rostos” latino-americanos são trazidos a lume por Dussel<sup>21</sup> não só para ilustrar melhor o seu ponto de vista histórico, mas para instrumentalizar mais apropriadamente a categoria “povo”, por ele desenvolvida. Pela importância de que esse tema se reveste para o trabalho, proceder-se-á à transcrição de uma análise mais detalhada realizada pelo autor destas linhas no trabalho anterior já referido:

“Em primeiro lugar os índios. Assim, embora os europeus controlassem o poder político e os “pontos chaves”, o modo de vida da maioria das pessoas era o indígena, com um uso comunitário

---

<sup>20</sup> SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Op. cit., p.188 e 189.

<sup>21</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. Op. cit., p.159 a 179.

da terra e uma vida comunal própria, o que, como vimos, era conseguido graças à simulação indígena, que barrou a total aculturação. O segundo golpe fatal, na verdade, foi dado pelo liberalismo do século XIX que, querendo impor uma forma de cidadania abstrata, individualista e burguesa, firmou a propriedade privada no campo e se contrapôs à forma de vida comunitária. Obviamente, tal fato limitou aos índios a possibilidade de viverem à sua maneira, gerando os problemas atuais das reservas indígenas, principalmente em países como o Brasil, cuja população indígena não era derivada de uma cultura urbana. Já nos casos dos índios que derivaram de sociedades organizadas em cidades, observamos a presença de um forte sincretismo cultural, mas não de absoluta aculturação.

O segundo rosto corresponde às vítimas do que Dussel chama de 'segundo holocausto da Modernidade': os negros. Nunca havia ocorrido uma experiência de escravização em número tão elevado e de maneira tão sistematicamente organizada. Da mesma forma que os índios, a resistência dos escravos também foi contínua. O maior exemplo provavelmente é o Quilombo dos Palmares, momento tão importante na constituição histórica do Brasil, um exemplo vivo da resistência negra, durante mais de um século.

É interessante perceber que desde essa época, quando se defendeu no Brasil um liberalismo que se prestasse à defesa da estrutura escravista, o direito por aqui (bem como, de uma forma geral, na América Latina) costumou ser um instrumento cego ao sofrimento popular, pois procurava harmonizar a existência da violência irracional com a 'liberdade' (para dentro obviamente).

(...) Os homens públicos pronunciavam-se 'contra a ingerência britânica no controle dos navios negreiros: medida que verberou como *o ataque mais direto que se poderia fazer à Constituição, à dignidade nacional, à honra e aos direitos individuais dos cidadãos brasileiros*'. Assim, defendia-se um liberalismo que fosse atento, segundo se argumentava, às *circunstâncias e peculiaridades nacionais*. Os proprietários de terras reivindicavam a sua 'liberdade' de trocar, vender e comprar, mesmo que a 'mercadoria' fosse os negros africanos.

(...) O terceiro rosto deste 'povo uno de rostos múltiplos', como escreve Dussel, é o mestiço, ou os 'filhos da Malinche', aqui no Brasil poderia se dizer: os 'filhos de Iracema'. Diferentemente dos índios, negros, asiáticos e europeus, os mestiços não têm uma personalidade cultural e racial definida. Na verdade, são os únicos que em 1992 fizeram quinhentos anos. Não chegaram a ser

oprimidos tão violentamente quanto os negros e índios, mas também foram objetos do saber antropológico racista, de cunho excludente e depreciante, sendo vítimas da situação estrutural de dependência cultural, política e econômica, seja nacional ou internacional.

O quarto rosto, que completa o bloco social oprimido latino-americano pré-independência, é o dos *criollos* ou *crioulos*. Filhos brancos de europeus nas Índias, representam uma classe dominada, na Espanha, pelos Habsburgos e pelos Borbões, e no Brasil, pelos reis de Portugal. Os *crioulos* foram os únicos que tiveram uma 'consciência feliz' da América. Os índios viam-na como terra de deuses ancestrais que agora estavam mortos; os africanos como uma terra estranha; e os mestiços como terra em que cresceram, porém que era palco de opressão e humilhações.

Estes quatro rostos completam o quadro de um 'bloco social' da América Latina colonial, um 'sujeito histórico', um 'povo oprimido'. Tal 'bloco social' tornou-se claro e delimitado mediante as lutas em prol das emancipações nacionais no século XIX. A dissolução do laço com a metrópole realmente foi uma causa defendida por todas as classes e grupos sociais. Os índios, negros e mestiços, em geral, que compunham a parcela pauperizada do povo viam na independência a possibilidade de melhores condições de vida e de concretização da justiça social; a elite oligárquica e burocrática, formada basicamente pelos *crioulos*, obviamente, possuía interesses bem diversos. No entanto, foi ela que liderou estes movimentos, utilizando-se do ideal liberal como base doutrinária e inspiradora.

A partir da consolidação dos Estados Nacionais, formou-se um novo 'bloco social dos oprimidos' e surgiram novos rostos que se justapuseram. O quinto rosto, portanto, é o dos camponeses. Índios que abandonam a terra, mestiços pobres, mamelucos e mulatos. Até quase a metade do século XX, a maioria da população latino-americana estava fixada no campo, sendo explorada e oprimida pelas oligarquias rurais, que, como se sabe, dominaram o poder político e econômico neste período.

Os operários, no contexto de nossa revolução industrial atrasada e dependente, surgem como o sexto rosto. Passaram a ser oprimidos pela própria estrutura capitalista dependente em que se insere a América Latina. Tal dependência refere-se à gerência de um capital débil, que transfere estruturalmente valor ao capital 'central' das metrópoles, e, atualmente, às multinacionais. O capital 'periférico', portanto, deve compensar a transferência de valor ao capital 'central'. Tal

‘compensação’ acaba saindo do bolso do trabalhador, mediante o emprego barato de sua força de trabalho, que se mantém sob uma contraprestação mínima devido à, dentre outros fatores, existência de um ‘exército operário de reserva’ que o fraco capital periférico não pode absorver. Tal ‘exército’ compõe o sétimo rosto: o dos ‘marginais’ ou miseráveis, que, oferecendo o seu trabalho a preços sub-humanos, forçam a permanência de uma mão-de-obra explorada e oprimida”<sup>22</sup>.

## **2.2 - A EMERGÊNCIA DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS: NATUREZA E CARACTERÍSTICAS**

A partir de meados dos anos 60, surge no cenário político mundial uma nova forma de organização política, por muitos teóricos chamada de Novos Movimentos Sociais (NMS). Instaure-se, portanto, uma nova cultura política que, embora tenha aspectos muito semelhantes, tanto nos países desenvolvidos como nos subdesenvolvidos, adquire contornos específicos em cada circunstância.

Com o escopo de tornar mais inteligível as características desse fenômeno, procurar-se-á, primeiramente, atentar para as condições de emergência desses movimentos, isto é, para as circunstâncias que possibilitaram o seu aparecimento. Para tanto, utilizar-se-á a divisão realizada por Wolkmer entre fatores estruturais, que se referem mais às circunstâncias mundiais (em especial as verificadas nas sociedades de capitalismo avançado), e fatores conjunturais, estes sim procurando dar conta da especificidade latino-americana<sup>23</sup>. Feita essa identificação, restringir-se-á a análise aos NMS emergentes nas sociedades de capitalismo periférico, em especial a brasileira.

Tratando primeiramente dos fatores estruturais em nível mundial, pode-se observar, de maneira geral, a perda de confiança nas organizações políticas tradicionais

---

<sup>22</sup> SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Op.cit., p. 193 a 195.

<sup>23</sup> Id. Ibid., p.109 a 114.



(apenas um dos sintomas das debilidades do sistema representativo), o que se revela uma conjuntura propícia à emergência dos NMS. As estratégias de mudança macroestrutural defendidas pelo esquema marxista-leninista mostram-se insuficientes para a resolução dos problemas sociais gerados pelo sistema capitalista. Além disso, a própria classe operária adquire um caráter mais corporativo ao se integrar ao Estado do Bem-Estar Social, ou, no caso latino-americano, aos populismos. Percebe-se, portanto, não só uma crise do Estado, ao revelar-se incapaz de atender às demandas sociais, mesmo em sua versão de Estado-Providência, mas também uma crise das formas tradicionais de fazer política, representada pelos partidos e sindicatos. A respeito dessa relação entre as “velhas” formas de organização política e as “novas” voltar-se-á adiante. Aliado a esse quadro crítico encontra-se o maior deterioramento da qualidade de vida, gerado pelo acirramento das contradições próprias ao sistema capitalista, que não pôde ser evitado pelo Estado-Social <sup>24</sup>.

Santos analisa a crise do *Welfare State*, procurando relacioná-la com a emergência, principalmente na Europa, de uma contracultura, que busca renegar os valores da sociedade de consumo. A identificação desse movimento cultural é importante, pois ele será a base cultural de sustentação dos NMS nos países desenvolvidos e influenciará os NMS dos países de capitalismo periférico.

---

<sup>24</sup> A esse respeito, Kärnen observa que o desenvolvimento da lógica capitalista “fortalece e acelera a divisão de trabalho predominante e uma relação de exploração, tanto da natureza como dos homens entre si”. Contudo, há uma grande diferença no desenvolvimento dessa lógica quando se trata de países desenvolvidos ou subdesenvolvidos. No primeiro caso, encontram-se trabalhadores explorados mas capazes de se reproduzir, ao passo que na segunda situação situam-se trabalhadores empobrecidos, com capacidade de reprodução nula ou insuficiente (KÄRNEN, Hartmut. *Movimentos sociais: revolução no cotidiano*. In: SCHERER-WARREN, Ilse. KRISCHKE, Paulo J. (orgs). *Op.cit.*, p. 20 e 21). Vera Regina Pereira de Andrade observa que essa lógica do capital está inserida na própria formulação do Estado-Providência, que configurou muito mais uma reação do capital em face da crise gerada pelo seu próprio desenvolvimento: “Sucedee-se, pois, que o Estado capitalista se faz estado social ou assistencial, face aos impactos destrutivos do crescimento industrial que, intensificando as desigualdades econômico-sociais, geram uma desestabilização incompatível com a lógica de reprodução do capitalismo, que necessita manter as contradições e os conflitos em estado de latência controlada” (ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Cidadania: do direito aos direitos humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1993. p.86).

A cidadania social<sup>25</sup> adquire força após a Segunda Guerra Mundial. Representa a emergência do capitalismo organizado, colidindo, particularmente, com o princípio do mercado. Observa o cientista social português:

“para a compreensão do tempo presente é, no entanto, importante ter em conta que as lutas operárias pela cidadania social tiveram lugar no marco da democracia liberal e que por isso a obrigação política horizontal do princípio da comunidade<sup>26</sup> só foi eficaz na medida em que se submeteu à obrigação política vertical entre cidadão e Estado. A concessão dos direitos sociais e das instituições que os distribuíram socialmente são expressão da expansão e do aprofundamento dessa obrigação política das classes trabalhadoras no Estado capitalista e, portanto, o aprofundamento da regulação em detrimento da emancipação. Daí que as lutas pela cidadania social tenham culminado na maior legitimação do Estado capitalista”<sup>27</sup>.

Parece, assim, que apesar dos aparentes avanços proporcionados pela cidadania social, aumenta o peso burocrático sobre os cidadãos. É como se o controle das atividades, até mesmo do próprio lazer, tivesse sido intensificado, uma espécie de apropriação do mundo da vida, do cotidiano, pelas práticas burocráticas do Estado, deixando entrever, no cotidiano, a presença marcante da racionalidade instrumental e tecnológica. Tal fato encaixa-se com a crítica de Marcuse ao capitalismo avançado, para

---

<sup>25</sup> Expressão obtida com base na clássica divisão de T.H.Marshall, presente em sua obra *Cidadania, classe social e status*, a respeito das três dimensões da cidadania. A cidadania civil diz respeito aos direitos de não-ingerência do Estado no âmbito privado, corresponde às conquistas do século XVIII. A cidadania política refere-se aos direitos de voto, conquistados no século XIX. E, por fim, a cidadania social aponta para o direito de ser alvo de prestações positivas do Estado, visando à satisfação de carências básicas, tais como moradia, educação e emprego, estando contemplada com o advento do Estado do Bem-Estar Social no século XX. Cabe observar que, obviamente, essa divisão, principalmente no que diz respeito à sequência cronológica, só é verificada operativamente nos países de capitalismo avançado.

<sup>26</sup> Em sua análise, Santos contrapõe a inter-relação de três princípios básicos, cujos diferentes arranjos ao longo da história do capitalismo ocidental contribuíram para conformações diversas de seu desenvolvimento. São eles: o princípio do Estado, o princípio da comunidade e o princípio do mercado.

<sup>27</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice - o social e o político na pós-modernidade*. 3.ed.Porto: Afrontamento, 1994, p. 211.

quem a razão tecnológica esmaga a subjetividade individual, pois, não havendo condições de satisfazer todas as necessidades psíquicas, somáticas e individuais, não se abre espaço para outro tipo de projeto de realização ou de felicidade a não ser aquele representado pelo consumo compulsivo de mercadorias; daí a docilidade e a passividade dos indivíduos.

Nesse sentido, observam Viola e Mainwaring<sup>28</sup> que a cultura política representada por uma tendência democrática radical, defendida, entre outros, por Marcuse, Castoriadis, Habermas, Bahro, Galtung, Gorz, Guatarri, Lefort e Foucault, critica as abordagens tecnocráticas da vida moderna, até mesmo o próprio elitismo da atuação política tradicional, defendendo maior igualdade socioeconômica.

Da mesma forma, Rafael de La Cruz<sup>29</sup> chama a atenção para o fato de que o movimento estudantil da década de 60, apontado por Santos como um dos componentes da crise do Estado-Providência, instaura uma cultura própria, sem precedentes, cujo substrato ideológico básico se encontra nas obras de Herbert Marcuse na sua crítica à cultura consumista e à razão tecnológica.

Para Santos, portanto, a crise do Estado do Bem-Estar Social deve-se não só à crise de rentabilidade do próprio capital, que não conseguiu se adequar aos moldes regulativos do Estado, mas também à revolta da subjetividade pessoal e comunitária contra a cidadania estatizante e burocrática, pois esta última não deixa espaço para a autonomia e a criatividade daquela. Além disso, restringe-se ainda mais o campo de participação política, pois os representantes eleitos pela democracia representativa se

---

<sup>28</sup> Cf. VIOLA, Eduardo; MAINWARING, Scott. *Novos movimentos sociais - cultura política e democracia: Brasil e Argentina*. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.122 e 123.

<sup>29</sup> Cf. DE LA CRUZ, Rafael. *Os novos movimentos sociais: encontros e desencontros com a democracia*. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (orgs). *Op.cit.* p. 89 a 91.

prendem a interesses corporativos, próprios de uma organização excessivamente burocrática, ficando mais distantes de qualquer capacidade de pressão por parte dos cidadãos, que, em contrapartida, não desenvolvem novas formas de participação política.

Por sua vez, o movimento estudantil é o “grande articulador da crise político-cultural do fordismo”. Ele opõe ao produtivismo e ao consumismo uma ideologia antiprodutivista e pós-materialista, valorizando o espaço do cotidiano como o lugar privilegiado da participação política, que deve ser exercitada, uma vez identificadas as múltiplas formas de opressão, seja no nível da produção (trabalho alienado), seja no da reprodução social (família, educação, lazer). Segundo Santos, o movimento estudantil é facilmente desestruturado pois, em sua repulsa à cidadania em face da subjetividade, menospreza a única forma de cidadania historicamente constituída: a de origem liberal. No entanto, enfatiza o cientista social português, de forma dialética, esse desarme do movimento estudantil possibilita a expansão capilar dessa nova cultura política.

De La Cruz identifica a crise do *Welfare State* como um dos pontos de ruptura da sociedade do pós-guerra: a *ruptura do modelo estatal*<sup>30</sup>. A crise econômica que dá lugar ao deterioramento da qualidade de vida, bem como a maior complexidade da sociedade, é o fator responsável pelo clareamento dos limites do Estado interventor e desenvolvimentista, tanto na sua versão keynesiana como na populista (esta última correspondente aos países da América Latina). Os sinais evidentes dessa crise consubstanciam-se na ineficiência administrativa (incapacidade de atender as demandas sociais); na incapacidade de prestar serviços, tais como telefonia, limpeza pública, saúde, educação, etc. (fato bem mais evidente na América Latina); e na deterioração da legitimidade (descrença nas soluções apresentadas pela democracia representativa, seja por intermédio do Estado, dos partidos ou dos sindicatos).

---

<sup>30</sup> Id. *Ibid.*, p. 91 a 93.

Muitos autores europeus, entre eles Touraine e Gorz, acentuam a descaracterização dos conflitos de classe, principalmente em virtude da decadência da classe operária e seu acomodamento perante o Estado. No entanto, como observa Wolkmer, tais afirmações podem ser válidas para países de capitalismo avançado; porém, no caso do capitalismo dependente, os conflitos de classe são uma realidade que se impõe de forma indubitável e significativa, isso porque a tentativa de aplicar os princípios do Estado do Bem-Estar Social revela-se extremamente ineficiente, não sendo capaz de garantir “bem-estar” algum em face das imensas carências sociais, o que, por sua vez, contribui para o menor acomodamento da classe operária. Em face dessa realidade, portanto, Fernando Calderón relaciona o surgimento dos NMS com a crise da racionalidade que envolve a sociedade burguesa capitalista e a crise das estruturas de poder dos sistemas periféricos como o latino-americano<sup>31</sup>.

Tratando dos fatores conjunturais, observa-se que, no caso específico de nações como o Brasil, de capitalismo atrasado e dependente, com uma base social formada por uma população proletarizada, não se pode deixar de considerar que esses movimentos têm como horizonte principal a reivindicação por melhores condições de vida. Com esse escopo os movimentos dos anos 70 no Brasil se desenvolvem. Surgem seja como resistência ao regime autoritário-militar, seja como movimento consciente de reivindicações junto ao Estado, seja como reação à precariedade ou impossibilidade de expressão pelos canais tradicionais de representação.

De fato, todos os autores são unânimes em afirmar que os regimes militares ditatoriais que assolam a América Latina a partir da década de 60 constituem uma das principais condições de emergência dos NMS na América Latina. Isso porque, uma vez obstruídos os canais tradicionais de participação, torna-se evidente a inoperância, que

---

<sup>31</sup> Cf. CALDERÓN, Fernando Gutiérrez. *Os movimentos sociais frente à crise*. In: SCHERER-WARREN, Ilse. KRISCHKE, Pulo J. (orgs). *Op.cit.*, p.192 a 199.

desde sempre existiu, dos princípios modernizadores da democracia liberal, importados dos grandes centros desenvolvidos, fazendo parte muito mais de um discurso político do que de uma efetiva prática institucional. Alguns autores, como Leonardo Avritzer, chegam a afirmar que a sociedade civil no Brasil só passa a existir a partir do momento em que se abandonam essas fórmulas liberais em prol de uma automobilização espontânea, no final dos anos 70, politizando-se o espaço do cotidiano<sup>32</sup>.

Para melhor entender os fatores conjunturais de emergência dos NMS, torna-se imperiosa uma breve análise histórica da evolução desses movimentos em face das sucessivas circunstâncias nacionais. Permanecendo fiel à proposta inicial, procurar-se-á ater-se ao caso brasileiro.

O início do século caracteriza-se pela predominância dos movimentos anarco-sindicalistas, bem como de movimentos contra a carestia e a presença da subversiva “cultura do malandro” (recuperada na obra musical de Chico Buarque de Hollanda). Com o advento do governo populista de Getúlio Vargas, principalmente por intermédio da Consolidação das Leis do Trabalho<sup>33</sup>, desmobiliza-se o movimento sindicalista que começa a se fortalecer, pois o Estado desloca o espaço político de formação das demandas para o âmbito interno da legislação trabalhista por ele promulgado. Este, assinala João Batista Moreira Pinto, é o primeiro momento de um pacto corporativista,

---

<sup>32</sup> Afirma Avritzer a respeito da sociedade civil no Brasil: “Em suma, ao longo da primeira metade deste século a organização da sociedade civil em países de inserção tardia na modernidade desaguou ou em tentativas malogradas de imitação institucional ou na identificação de projetos particularistas com a normatividade democrática.(...) O surgimento da sociedade civil no Brasil constitui um fenômeno completamente novo em relação à tradição política dominante durante a assim chamada ‘modernização brasileira’ (...) O Estado se atribuiu a função de criação de atores sociais novos cuja modernidade estaria representada pela forma de produção na qual esses atores estariam inseridos assim como no acesso a bens de consumo modernos.(...) Foi em oposição ao fracasso do projeto de imitação institucional que a sociedade civil brasileira se organizou, ao explorar os potenciais de racionalização e de contestação inerentes às formas de ação que o Estado brasileiro implantou, julgando poder reduzir-las a formas de consumo” (AVRITZER, Leonardo. *Modelos de sociedade civil: uma análise da especificidade do caso brasileiro*. In: AVRITZER, Leonardo (org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994. p. 282 a 284).

<sup>33</sup> A esse respeito ver o excelente texto de Maria Célia Paoli: *Trabalhadores e cidadania. Experiência do mundo público na história do Brasil moderno*. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. (orgs). *Introdução crítica ao direito do trabalho*. Brasília: EdUnB, 1993.

ou de uma “democratização por via autoritária”<sup>34</sup>, que, no entanto, em face da incapacidade do Estado para atender as demandas, deixa explícito o antagonismo Estado e classes populares.

No final dos anos 50 e início dos 60, como destaca Moreira Pinto<sup>35</sup>, as contradições se acirram e as aglutinações populares ganham maior autonomia perante o populismo. Há reuniões, assembléias, passeatas, ocupações de terras de particulares e do poder público. Nos anos 60, surgem as Ligas Camponesas e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Verifica-se também o aparecimento das Sociedades de Amigos de Bairro (SAB) em São Paulo, bem como a revelação das idéias de Paulo Freire e o surgimento do Movimento de Educação de Base (MEB). Além disso, a Ação Católica começa a ter uma ação mais voltada para as classes populares.

Contudo, tal mobilização, bem como as reformas anunciadas por João Goulart, desperta a reação conservadora, que culmina no golpe militar de 64, desarticulando o processo de participação que se inicia. A ditadura militar representa ainda o fim do pacto populista de classes, o que, a despeito da repressão, impulsiona novas formas de resistência e atuação social.

Em 1968, ensaia-se o reinício das manifestações populares com as greves em Contagem (MG) e Osasco (SP), reprimidas violentamente pela ação coercitiva do Estado militar, eliminando-se as lideranças. Esse é também o período das manifestações estudantis. Contudo, com a chegada do AI-5, mais uma vez o processo de participação popular é interrompido, o que impulsiona a esquerda para a luta armada, protagonizando uma atuação ínfima e ineficiente, mas marcante e violentamente reprimida, que lhe propicia um processo de autocrítica.

---

<sup>34</sup> Cf. MOREIRA PINTO, João Batista. *Direito e novos movimentos sociais*. São Paulo: Acadêmica, 1992.

<sup>35</sup> Cf. Id. *Ibid.*

Nesse contexto de não-possibilidade de atuar nos canais tradicionais de participação política, a Igreja tem um papel fundamental. Como se disse, a Igreja Católica, não só no Brasil mas na América Latina em geral, por intermédio principalmente das Ações Católicas e das Juventudes Católicas, tendo em vista as orientações do Concílio Vaticano II, volta suas práticas para a preocupação no campo social. Um evento importante para a definição dos rumos da Igreja na América Latina é a Conferência dos Bispos Latino-americanos em Medellin, realizada em 1968, ou seja, meses antes do AI-5 no Brasil, cujo advento estabelece de vez a orientação contrária às tendências conservadoras na Igreja. Assim, os agentes pastorais que se ligavam a organizações populares passam a ter total apoio da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Obviamente, uma série de atos repressivos atingem diretamente a Igreja. Em 1969, um auxiliar de Dom Helder Câmara é sequestrado e massacrado, tendo seu corpo sido exposto pelos assassinos. Em 1971, por ocasião da sagração de Dom Pedro Casaldáliga como Bispo de São Félix do Araguaia (MT), é lançada a carta pastoral *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. Como resposta, em 1972 e 1973, uma onda repressiva assola os padres de São Félix, que são torturados<sup>36</sup>. Observa Sader, referindo-se às transformações que a atuação da Igreja nesse período ocasiona na sua própria organização interna:

“As transformações ocorridas então na Igreja não podem ser subestimadas. De um lado, a formação das comissões pastorais e a das comunidades de base não devem ser vistas como simples sucedâneos de organizações anteriores que incorporavam leigos e dirigiam suas ações para a vida ‘profana’. Agora tais organismos interferiam também na própria organização interna da Igreja, alterando o funcionamento das paróquias e o papel dos vigários. De outro lado, as

---

<sup>36</sup> Cf. Id. *Ibid.*



críticas feitas à organização social não se limitavam a questões secundárias, mas denunciavam os próprios fundamentos do sistema”<sup>37</sup>.

Assim, durante o período de repressão, a Igreja serve de espaço protetor para a mobilização de movimentos sociais de características as mais diversas: movimentos de moradores, de donas de casa, de mães, de prostitutas, de camponeses sem terra, entre outros. Contudo, não é um espaço passivo; ao contrário, muitas vezes ele comanda e conduz todos os processos. Nesse cenário, destacam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e as Pastorais da Terra. Observa Sader que, em 1981, calculava-se em oitenta mil o total de CEB espalhadas pelo Brasil, tanto na área rural quanto nos grandes centros urbanos<sup>38</sup>. Esse êxito pode ser explicado por diversos fatores, entre eles a forma de organização horizontal, em que todos são tratados de maneira igualitária, tendo a oportunidade de expor e debater as suas experiências, bem como a conjugação da luta social com o reconhecimento da religiosidade popular.

Com relação ainda à presença da Igreja nas mobilizações populares da década de 70, ressalta Sader que a Teologia da Libertação, teoria que embasa essa nova posição eclesial, constitui uma das principais matrizes discursivas dos NMS<sup>39</sup> (juntamente

<sup>37</sup> SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena - experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo - 1970-1980*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p.151 e 152.

<sup>38</sup> Cf. Id.Ibid., p. 155 e 156.

<sup>39</sup> Da mesma forma, observa-se uma grande presença da Teologia da Libertação na filosofia de Dussel. Fato evidente, tendo-se em vista a participação do filósofo argentino na sua elaboração. Veja-se, por exemplo, a análise de Sader acerca dos discursos que permeavam as CEB: “O tema central desses discursos é o da *libertação*, ao qual se opõe a *opressão*, e que articula uma constelação de valores positivos e negativos correspondentes: a *solidariedade* e o *egoísmo*; a *justiça* e a *miséria*; o *serviço comunitário* e o *fechamento individualista*; a *capacidade crítica* e a *alienação*; a *luta* e o *conformismo*; a *identidade comunitária* e a *dispersão indiferenciada*. Nessa concepção, não se trata apenas de que a solidariedade comunitária, a capacidade crítica e a luta dos dominados levem à libertação. A própria libertação é libertação do egoísmo, da alienação, da miséria e das injustiças, em suma, dos pecados pessoais e sociais” (Id.Ibid., p.164).

Ana Maria Doimo também observa a forte presença de signos religiosos nos discursos movimentistas do período: “Signos de linguagem como a ‘caminhada’, o ‘povo oprimido’ e a ‘libertação’ são a grande marca do discurso religioso do movimento popular, muitas vezes seguidos de imagens bíblicas como Reino de Deus, Libertação do Egito ou Terra Prometida. Nunca, porém, esses signos verbais fazem sentido em si mesmos, posto que emergem reelaborados pela interação com os

com outras duas: o marxismo dos grupos de esquerda desarticulados, que dá uma sólida base teórica de análise das contradições capitalistas; e o novo sindicalismo, influente principalmente devido ao lugar institucional que ocupa).

Por fim, cabe assinalar que a presença da Igreja na articulação dos movimentos populares da década de 70 é algo de dimensões tão grandiosas que se encontra instaurada uma polêmica acerca do seu papel nessa tarefa. Uns, como Sader, apostam na maior *autonomia* dos movimentos de base, visualizando a Igreja como um *agente externo*, colaborador do fortalecimento popular, sem ser o seu impulso principal. Todavia, análises mais recentes, como a de Ana Maria Doimo, observam na atuação da Igreja, não só nesse período, mas também após a abertura política na década de 80, uma circunstância principal e fundamental na constituição dos movimentos sociais, ultrapassando o mero papel de agente externo. Diz a autora:

“Assim, não podemos nos contentar com o modo sempre ligeiro com que a presença da Igreja é tratada pela literatura específica sobre os movimentos sociais, como se fosse um mero ‘agente externo’, ‘mediador’ ou ‘articulador social’. Mesmo porque ela não foi simplesmente a ‘boa mãe’, que emprestou seu teto e deu generosa proteção em tempos autoritários: sua ação foi persistente e sensivelmente redobrada durante o período de liberalização do sistema político, somente declinando gradualmente, junto com a curva do ciclo reivindicativo, a partir da segunda metade da década de 80.

Do mesmo modo, não podemos ficar imaginando que tudo acontece por obra e graça do ‘trabalho de base’, posto que se os ‘grupos de base’ decidiram, aqui e acolá, empreender lutas específicas em torno de determinadas carências, a estrutura oficial - e oficiosa - da Igreja esteve sempre presente, ora mais ora menos, legitimando-os com seu apoio material, organizativo e simbólico”<sup>40</sup>.

---

modernos valores de justiça e direitos sociais” (DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular - movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995, p. 143 e 144).

<sup>40</sup> DOIMO, Ana Maria. Op. cit., p. 149.

Concomitantemente à atuação da Igreja, e não sem a sua participação, em especial na Grande São Paulo, surge uma nova prática sindical, que, aos poucos, vai se opondo cada vez mais às práticas acomodadas e corporativas da estrutura sindical montada no Estado Novo. O auge do “novo sindicalismo” começa a partir da administração de Luis Inácio da Silva, que atinge a presidência do Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo em 1975. Goza-se então de limitado espaço permitido pela legalidade, que foi explorado ao máximo no sentido de garantir os interesses de base da categoria. Assim, não há um acomodamento em relação ao “processo de abertura” empreendido pelo governo Geisel, mas sim uma exploração de suas possibilidades. Aos poucos, o discurso inicial de conciliação às regras impostas pelo governo para a atuação sindical vai ganhando contornos de contestação, o que é feito em nome da defesa dos interesses da classe trabalhadora.

Em 1978, a greve em São Bernardo revela-se o estopim de muitas outras pelo Brasil e de várias passeatas reivindicativas. Nesse processo, não só as CEB mas também as Comissões de Justiça e Paz e os Centros de Defesa dos Direitos Humanos têm atuação marcante.

Relativamente ao período da década de 70, ainda cabe chamar a atenção para outros movimentos específicos, de caráter pluriclassista com demandas culturais, como as étnicas, de gênero e ecológicas. Cabe alertar para o fato de que, embora constituam demandas culturais, isto é, que não se encontram restritas às camadas economicamente menos favorecidas, acabam, muitas vezes, por estas sendo absorvidas, e vice-versa.

Os Movimentos das Mulheres, bem como os ecológicos (que atingiram maior notoriedade a partir do início da década de 80), têm sua composição social básica oriunda da classe média; portanto, produzem os seus próprios intelectuais. Inicialmente,

primam por suas demandas específicas; contudo, muitos deles, aos poucos, orientam suas práticas e reflexões procurando articulá-las com projetos de transformação global, lutando, basicamente, por uma qualidade de vida melhor para todos.

Cabe também citar o Movimento Negro, que, na verdade, de novo nada tem; porém, em 1974, passa por uma rearticulação política que o aproxima de outros movimentos. Assim, de suas preocupações não constam apenas as questões de discriminação racial, mas também e sobretudo a sua imbricação com os movimentos sindicais, pela moradia, entre outros. Em 1978 surge, nessa perspectiva, o Movimento Negro Unificado (MNU).

Em face de tantas pressões, em 1979 o governo Figueiredo tem de recuar e realizar concessões, importantíssimas para o fortalecimento dos movimentos sociais. Assim, vem a Lei da Anistia, bem como a Nova Lei Orgânica dos Partidos, que permite a criação de novos partidos. Com esse espaço, lideranças sindicais, membros de organizações e comunidades de base e intelectuais criam o Partido dos Trabalhadores (PT). Nesse contexto, surgem ainda a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Por fim, na segunda metade da década de 80, com a “transição democrática”, instaura-se a segunda fase da produção teórica em relação à análise dos novos movimentos sociais no Brasil que agora, ao invés de tentar neles identificar a emergência de um “novo sujeito político”, preocupa-se mais com os efeitos políticos que tais movimentos desencadeiam<sup>41</sup>, tendo em vista a evidência maior que o espaço político-institucional adquire em decorrência da “transição democrática”. Mas o fato é que, no momento em que se preocupa com o futuro da ação movimentalista brasileira (se ela iria

---

<sup>41</sup> Cf. PAOLI, Maria Célia. *Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político*. In: HELLMANN, Michaela (org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil*. São Paulo: Marco Zero, 1995. p.30.

se fechar na afirmação de sua identidade ou ser cooptada nas parcerias e contatos com a arena institucional), a reflexão teórica revela expressiva participação no processo Constituinte brasileiro. Tal participação consegue, além de tornar legalizada a iniciativa e a introdução de emendas populares ao projeto inicial de Constituição, apresentar 122 emendas reivindicando novos direitos, com o total de mais de 12 milhões de assinaturas<sup>42</sup>. Além disso, formam-se grupos de estudo, muitos deles sob a tutela da Igreja, que enfatiza a *autonomia de novos sujeitos*<sup>43</sup>.

O contexto de participação no processo constituinte propicia a articulação de vários movimentos, até então inédita em muitos casos; desperta a atenção dos movimentos para a importância da participação no espaço institucional; e, enfim, diante da articulação externa com associações civis, intelectuais e juristas, entre outros, torna mais visível a possibilidade de alargamento da cidadania.

O resultado desse processo - a Constituição Federal de 1988 - assegura novos direitos e zela por velhos direitos, extensíveis, agora, a uma parcela maior da sociedade, como as mulheres, as crianças, os índios, os idosos, os negros, etc. Da mesma forma, afirma uma noção mais ampla de direitos humanos. Além disso, verifica-se a instauração de mecanismos de democracia direta, como a iniciativa popular legislativa, o referendo, o plebiscito, a fiscalização, a participação no poder público, etc. Contudo, também há derrotas, como a negação do projeto de Reforma Agrária, e, principalmente, a não-

---

<sup>42</sup> Cf. Id.Ibid., p. 43.

<sup>43</sup> Referindo-se a um desses grupos, observa José Geraldo de Sousa Júnior: "Na análise levada a efeito pela Comissão de Acompanhamento à Constituinte, publicada no Encarte do Boletim da CNBB n.144, de 12.01.90, exatamente sob o título 'O Sujeito Coletivo da Transformação Social', afirmam os seus autores: 'Constituindo-se na própria experiência de suas lutas, através das quais faz o seu aparecimento no espaço público da sociedade, o povo consciente descobre-se sujeito da história na medida em que desvenda a sua própria identidade, isto é, a sua capacidade de auto-organização e de autodeterminação, condição que permite aos indivíduos, no interior dos movimentos sociais, a decidir e agir em conjunto, a defender seus interesses, a expressar suas vontades e assim conquistar lugares novos, desenvolver uma linguagem comum, definir valores, em suma, criar direitos'" (SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Movimentos sociais - emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito*. In: ARRUDA JÚNIOR., Edmundo Lima de. *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991. p.136).

regulamentação da maioria dos direitos enunciados. A pressão que deveria ter acontecido para que ocorresse tal regulamentação é surpreendida e anulada pelas eleições presidenciais de 1989, quando havia chances reais de eleger um candidato dos setores de esquerda, o que acabou por deslocar a atenção para o foco eminentemente institucional da política. Com a derrota de Lula, há, por fim, um desencanto geral, até mesmo com relação ao alcance das práticas movimentalistas em termos de mudança política global. Começa aí o período designado por alguns de “fim dos NMS” e por outros de “refluxo dos NMS”. É bom assinalar que os próprios movimentos ficam perplexos e paralisados diante de tal conjuntura.

Para piorar ainda mais a situação, o governo Collor adota um viés explicitamente neoliberal, que, como assinala Maria Célia Paoli, não consegue dissimular a retomada dos privilégios da classe dominante, que bate de frente com o discurso dos direitos, também ameaçando a existência mínima de um Estado de Direito, pela constante transgressão das regras do jogo<sup>44</sup>.

Em face da grave crise moral do governo surge a manifestação popular pelo *impeachment* do Presidente da República, que, ao final, acaba por se verificar. Assim, o movimento pela ética na política torna mais evidente ainda a localização das ações movimentalistas em uma esfera de interação com os governos, contrapondo-se a uma antiga posição eminentemente antiestatal. Uns vêem em tal interação a perda definitiva da autonomia dos movimentos, outros a submissão à sua mais dura prova: a de atuar perante os governos e poderes públicos, negociando sem prejuízo de sua independência<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. PAOLI, Maria Célia. Op.cit., p. 45.

<sup>45</sup> Cf. Id.Ibid., p.46.

Outra circunstância que se verifica nos anos 90 e que contribui para a mudança na atitude movimentalista é o recuo conservador da Igreja Católica, como se verá mais adiante ao se tratar dos limites e das perspectivas dos NMS.

Feita a análise histórica da emergência dos NMS, principalmente no Brasil, cabe agora dissertar sobre as características e as dinâmicas dos mesmos. O conceito de NMS é circunscrito por Wolkmer, levando-se em conta quatro fatores básicos: os objetivos ou o conteúdo, os valores, a forma de ação e os atores sociais<sup>46</sup>.

Tratando do conteúdo, ou melhor, dos objetivos mediatizados pelos NMS, percebe-se que eles significam a satisfação de *necessidades humanas fundamentais*. Esse conceito é trabalhado por Wolkmer com base na categoria desenvolvida por Ágnes Heller ao abordar a teoria das necessidades. Com o intuito de tornar mais clara essa percepção, proceder-se-á, a seguir, ao maior detalhamento do sistema de necessidades interpretado por Ágnes Heller. Inicialmente, cabe dizer que, segundo essa ótica, não existem necessidades naturais por si só, isto é, necessidades que sejam independentes de qualquer contexto social, pois a necessidade revela-se um desejo consciente, uma intenção a todo o instante dirigida a um determinado objeto. Esse objeto, por sua vez, sempre será um produto social. Isso quer dizer que, na verdade, o que realmente difere são os modos de satisfação das necessidades. A produção desses modos gerará, por sua vez, novas necessidades<sup>47</sup>.

A necessidade do homem e o objeto dessa necessidade são, portanto, dois momentos de uma mesma unidade. Para facilitar o entendimento dessa dinâmica, imagina-se que, em um momento inicial da história, foram percebidas pela primeira vez as necessidades existenciais do homem, isto é, ele passou a existir. Ora, a satisfação

---

<sup>46</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 114 a 125.

<sup>47</sup> Cf. HELLER, Ágnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. 2.ed. Trad. J.F.Yvars. Barcelona: Península. 1986.

dessas necessidades teve de ser realizada com meios produzidos pela estrutura social em questão. A constituição desses meios significou o “primeiro fato histórico”. Portanto, o que se entende por necessidades naturais pode ter significados diversos em função da sociedade e da época em que se vive. Essa é a razão pela qual se torna mais apropriado falar não em necessidades naturais, mas sim em *limite existencial para a satisfação das necessidades*. Esse limite será diferenciável historicamente segundo as sociedades.

Um exemplo poderá facilitar a visualização da questão. A alimentação é uma condição de existência para o homem, não é propriamente um objeto de necessidade; contudo, alimentar-se com arroz, feijão e farinha, ou então com uma moqueca de lagosta, constitui, concretamente um objeto de necessidade.

Esse conceito mais geral de necessidade permite a sua classificação em necessidades existenciais, propriamente humanas e humanas alienadas. As necessidades existenciais são aquelas primárias, cuja satisfação possibilita a existência humana. Incluem-se nesse elenco, entre outras, a alimentação, o sexo, a respiração e a saúde. Elas baseiam-se no instinto de autoconservação, mas nem por isso confundem-se com o conceito puro de necessidades naturais, pois são interpretadas no seio de uma sociedade concreta.

As necessidades propriamente humanas ou humanas não-alienadas são aquelas em que o impulso natural-biológico não desenvolve nenhum papel no processo de direcionamento das intencionalidades aos seus objetos. São elas, por exemplo, o descanso superior ao tempo necessário para a reprodução da força de trabalho, o lazer, as atividades culturais, a reflexão, o amor, a amizade. Têm caráter qualitativo, isto é, a sua evolução não implica uma acumulação infinita de objetos, mas sim uma quantidade de qualidades. As necessidades humanas alienadas seriam a necessidade quantitativa e infinita de dinheiro, poder e posses, própria da lógica capitalista, em que atingem o lugar



preferencial na ordem hierárquica de necessidades. Para Marx, as necessidades existenciais constituem o *reino da necessidade* e as humanas não-alienadas, o *reino da liberdade*. Essas duas dimensões nem sempre são facilmente distintas; por exemplo, no caso do amor, uma necessidade propriamente humana, percebe-se concomitantemente a necessidade da relação sexual, uma necessidade existencial.

Cabe, ainda, mencionar outra distinção que se realiza com base no conceito geral de necessidade: as necessidades materiais e as necessidades não-materiais. As primeiras referem-se àquelas necessidades para cuja satisfação são produzidos e reproduzidos objetos que podem ser adquiridos e quantificados. As necessidades não materiais, por sua vez, não necessitam, para a sua satisfação, de objetos que sejam produzidos por meio do intercâmbio orgânico com a natureza: assim são as necessidades culturais. Existem, contudo, necessidades que, para a sua satisfação, exigem tanto a modalidade material quanto a não-material, como a saúde e a educação, oferecidas por instituições que demandam tanto um tipo como outro de necessidades.

Observa Ágnes Heller que a sociedade capitalista é a primeira sociedade que condena classes inteiras a permanecerem no nível bestial da luta pelas necessidades existenciais<sup>48</sup>, sem que todas consigam satisfazê-las, assim como, evidentemente, não são satisfeitas as necessidades humanas não-alienadas. Essas necessidades que não são satisfeitas pelo sistema capitalista, mas cuja existência compõe a sua estrutura, são denominadas *necessidades radicais*. A satisfação dessas necessidades aponta para a transcendência da estrutura capitalista. Na visão de Marx, e de acordo com o seu tempo, quem detinha essas necessidades radicais era a classe obreira, e, portanto, a ela caberia a

---

<sup>48</sup> Assim se expressa Heller: "*El capitalismo constituye la primera sociedad que mediante la fuerza y su estructura social condena a clases enteras de la población a luchar cotidianamente por la satisfacción de las necesidades existenciales puras y simples, desde la época de la acumulación originaria hasta hoy, sin hablar del Tercer Mundo. En este sentido habla Marx de la clase obrera de su tiempo como de una clase 'sin necesidades', esto es, reducida al nivel bestial en la satisfacción de sus necesidades existenciales*" (HELLER, Ágnes. Op.cit., p.171).

tarefa ou o “dever coletivo” de promover a transição para um outro sistema, o comunista, no sentido de possibilidade da fruição do reino da liberdade, tendo sido satisfeitas as necessidades existenciais. Nesse sentido, a própria Ágnes Heller observa que atribuir as necessidades radicais a uma parcela social mais ampla do que o proletariado não esvazia a coerência da proposição<sup>49</sup>. Aliás, Rafael de la Cruz, referindo-se explicitamente ao conceito de *necesidades radicales* trabalhado por Ágnes Heller, assegura essa intuição atribuindo a titularidade dessas demandas aos NMS<sup>50</sup>. Eis por que Wolkmer afirma:

“as condições geradas pelo desenvolvimento capitalista acabam propiciando determinadas formas alienadas que não podem ser satisfeitas nos limites institucionalizados desta mesma modalidade de produção e de organização social. Daí a exigência de um alargamento da esfera do ‘social’ e do ‘político’ através dos movimentos sociais, projetados como atores de ação coletiva que rompem com as fronteiras e as possibilidades do sistema”<sup>51</sup>.

Tal processo torna-se mais agudo nos países de capitalismo periférico, onde fica mais claro do que nunca que a prioridade é lugar reservado para as necessidades humanas alienadas, isto é, para os padrões que valorizam preferencialmente a

---

<sup>49</sup> Enfatizando tal argumento, diz Heller: “*El hecho de que estas necesidades radicales todavía en el tiempo de Marx no se hubiesen realizado (o al menos no masivamente) y que en consecuencia Marx haya tenido por así decirlo que ‘construirlas’, no basta para demostrar que la teoría sea falsa. Téngase en cuenta que somos en la actualidad testigos directos del surgimiento de tales ‘necesidades radicales’. No disminuye la grandeza de Marx el hecho de que su portador no sea (o no lo sea exclusivamente) la clase obrera*” (Id.Ibid., p.103).

<sup>50</sup> Tal é o pronunciamento, nesse sentido, de Rafael de La Cruz: “A partir dos diferentes focos de conflito, todos os novos movimentos sociais coincidem no que Agnes Heller qualifica de necessidades radicais. A busca de autonomia, a descentralização das atividades econômicas, a desconcentração do poder, a liberdade entendida no sentido cultural da construção de uma nova moral, o respeito ao meio-ambiente e a necessidade de ‘democratizar a democracia’ - são os pontos centrais, ao redor dos quais se reconhecem, debatem e concordam gradualmente os diversos movimentos” (DE LA CRUZ, Rafael. Op.cit., p. 99).

<sup>51</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico - fundamentos de uma nova cultura no direito*. São Paulo: Alfa-Omega, 1994. p.115.

acumulação do capital, e não a satisfação de necessidades humanas fundamentais, que compreendem tanto as necessidades existenciais como as propriamente humanas.

Com relação ao conteúdo dos NMS cabe, por fim, atentar para a diferenciação na manifestação das necessidades humanas fundamentais que constituem as demandas desses movimentos, quer se trate de países de capitalismo avançado quer se trate de nações capitalistas periféricas. No primeiro caso, as necessidades culturais ou não-materiais preponderam. Verificam-se maior emergência e relevância dos movimentos de gênero, ecológicos e étnicos. Contudo, na segunda situação, em virtude do maior autoritarismo político e intolerância, bem como da exorbitante exploração econômica e social, obviamente, as necessidades materiais preponderam sobre as culturais. Todavia, como asseveram Viola e Mainwaring, de maneira geral os NMS introduzem um novo ingrediente no debate a respeito das necessidades: a dimensão afetiva. Nesse sentido, os NMS

“ênfatisam a comunidade, a amizade e a sociabilidade, e as dimensões afetivas da vida. (...)

Assim fazendo, desafiam as noções convencionais das necessidades humanas, tanto no âmbito liberal como entre os marxistas”<sup>52</sup>.

Seguindo a classificação de Wolkmer, cabe agora a preocupação com os valores defendidos pelos NMS, que estariam condicionados pela identidade alcançada em cada movimento e por sua conseqüente autonomia. Esse é, provavelmente, um dos pontos mais polêmicos a respeito do assunto. De um lado, afirma-se a efetiva construção de uma

---

<sup>52</sup> VIOLA, Eduardo e MAINWARING, Scott. Op.cit., p. 165. Esclarecem os autores que “a noção liberal focaliza principalmente a necessidade das liberdades e supõe que, pela iniciativa pessoal e pelos mecanismos de mercado, a maioria dos indivíduos resolve seus problemas básicos. A noção marxista focaliza as necessidades socioeconômicas, argumentando que as necessidades principais da vida são materiais, sendo as demais questões secundárias. Os movimentos sociais não rejeitaram nenhuma das duas noções, mas as incorporaram, buscando superá-las pela inclusão das dimensões afetivas da vida” (Id Ibid., p. 166).

identidade no seio das experiências comuns sofridas dentro de um determinado grupo que, por sua vez, comungaria uma série de pontos em comum com outros movimentos. Assim, observa Scherer-Warren, que a identidade dos NMS é construída com base em dois fatores. Primeiramente um fator estrutural, ancorado no mundo contemporâneo<sup>53</sup>, em que, em face da existência generalizada de um burocratismo autoritário, tanto no bloco capitalista quanto no comunista (o que atualmente se transformou na grande derrocada real e utópica dos socialismos reais), do perigo nuclear, das catástrofes ecológicas e, enfim, de maior centralismo no poder, a desterritorialização do modo de produção dominante, bem como a internacionalização da mídia e da cultura de massa, acaba por tornar também internacionalizada a própria crítica a essa estrutura contemporânea. Dessa forma, parte-se para o uso de uma categoria mais abrangente do que a de classe proletária no reconhecimento de um sujeito que empreenda a superação histórica das formas de opressão: o povo. Nesse entendimento, o povo surge como sujeito no cenário político não com o intuito de representar uma alternativa à classe social, mas sim com o de abrigar, em seu âmbito, outras formas de opressão que não estavam sendo alcançadas pelo conceito tradicional de classe<sup>54</sup>. E é justamente em cima dessa situação mundial do capitalismo contemporâneo que os NMS no Terceiro Mundo adquirem peculiaridades estruturais. Essa é a razão pela qual se torna um equívoco imaginar que as demandas por necessidades básicas do ser humano, levadas adiante tradicionalmente pelos partidos e sindicatos proletários, tenham cedido lugar à reivindicação dos chamados direitos de quarta geração, como as lutas ecológicas e

---

<sup>53</sup> Cabe alertar para o fato de que “o mundo contemporâneo” a que se refere a autora remete a um momento anterior à queda dos socialismos reais, tendo em vista a época de produção do texto referido.

<sup>54</sup> Argumenta Scherer-Warren que o fator estrutural que compõe a identidade dos NMS é “o reconhecimento do povo (num sentido mais abrangente do que classe proletária) das condições materiais do capitalismo contemporâneo e de suas variadas e sobrepostas formas de opressão, bem mais amplas do que os antagonismos que ocorrem no mundo das relações de produção” (SCHERER-WARREN, Ilse. *O caráter dos novos movimentos sociais*. In: SCHERER-WARREN, Ilse. KRISCHKE, Paulo J.[orgs]. Op.cit., p. 39).

desarmamentistas. Nos países de capitalismo periférico, as reivindicações consideradas “antigas” pelos países desenvolvidos são mais atuais do que nunca<sup>55</sup>.

Outro fator que, no raciocínio de Scherer-Warren, compõe a identidade dos NMS é de cunho cultural e refere-se à internacionalização de uma cultura crítica em face da insatisfação perante tanto o sistema capitalista quanto o socialista, inspirando-se principalmente em princípios anarquistas, como a liberdade de organização, a democracia direta, o respeito à pluralidade e a não-institucionalização verticalizada. É justamente esse fator o responsável pela forma de organização e atuação desses movimentos.

Contudo, falar em identidade dos NMS implica ir mais além. Isto é, não basta encontrar-se em uma situação desfavorável em nível socioestrutural. Para que exista o segundo fator aludido, isto é, uma práxis que remete a uma cultura crítica pró-democracia de base, torna-se imprescindível, como observa Eunice Durham, a ciência da situação desvantajosa que é padecida coletivamente. Há uma constituição da pessoa no plano público ao existir um mútuo reconhecimento dentro da situação de carência comum<sup>56</sup>.

Enfim, constituir uma identidade significa aqui superar um estado de alienação, estar vinculado à idéia de um *projeto* de libertação de tal situação, mesmo que os

---

<sup>55</sup> Sobre essa diferença afirma Scherer-Warren: "do ponto de vista dos projetos e dos tipos de reivindicações, há apenas uma identidade parcial entre os 'novos movimentos sociais' dos países do Terceiro Mundo e dos países desenvolvidos. Essa identidade encontra-se, sobretudo, nos movimentos ecológicos, pacifistas e feministas. Porém, nos países da América Latina, encontram-se ainda não atendidas muitas das necessidades básicas dos indivíduos, bem como os direitos mínimos de cidadania, e os movimentos sociais voltam-se a reivindicações dessa natureza, que no mundo do capitalismo mais avançado poderiam ser consideradas como antigas" (Id.Ibid., p.40).

<sup>56</sup> Tal é o argumento de Eunice Durham: "Não é (...) necessariamente a miséria crescente, mas a consciência da pobreza que contribui para a mobilização popular".

"Essa vivência da comunidade, isto é, da *coletividade* de iguais criada pela ação conjunta de *todos*, se dá numa dimensão própria que implica uma novidade muito importante: o reconhecimento da pessoa num plano público e não privado.

Na vida urbana de uma sociedade como a nossa, o indivíduo (parte indiferenciada da massa) só é plenamente reconhecido como pessoa, como *sujeito*, nos grupos primários que se estruturam na vida privada: a família, os parentes, os amigos, os vizinhos. Na esfera pública, tende a ser despersonalizado e figura como vendedor de força de trabalho, comprador de mercadorias, beneficiário do INPS, usuário do transporte coletivo, eleitor, homem-massa" (DURHAM, Eunice Ribeiro. *Movimentos sociais - a construção da cidadania*. In: Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n.10, p. 25 e 28).

contornos da situação não estejam claramente definidos. A noção de *projeto* já está muito mais ligada ao problema da *autonomia*, isto é, da capacidade de conceber e executar estratégias com base nas próprias experiências. Contudo, Sader alerta para o fato de que a constituição do sujeito (não confundir esse sujeito com o sujeito histórico das grandes transformações macroestruturais, tal qual é entendido pelas concepções sistêmico-estruturalistas da sociedade), ou seja, a formação da identidade, não traz, necessariamente, a sua autonomia; porém, esta é impossível sem aquela. O sujeito autônomo, portanto, não seria determinado fatalisticamente pelas estruturas. Não se deve falar, nesse contexto, em “o sujeito”, mas sim em uma pluralidade deles, cujas identidades se formam em “processos de reconhecimento recíproco”. Isso não significa dizer que o sujeito autônomo não sofra influências de determinações externas, mas sim que ele as reelabora em virtude de suas próprias experiências e daquilo que define como sendo a sua vontade.

Além disso, nesse processo de lutas empreendido pelo sujeito autônomo, surge outro fator que irá contribuir para a formação de uma identidade comum entre os partícipes do movimento. Afirma Camacho:

“muito da força do movimento popular provém do reconhecimento de seu próprio passado”<sup>57</sup>.

Assim, constitui-se uma espécie de “memória coletiva”, em que as lutas do passado, mesmo que não tenham sido empreendidas pelo mesmo grupo ou por grupos com a mesma demanda, irão servir de guia e inspiração para as ações do presente. A esse respeito, concorda Krischke quando diz que há, em tais movimentos, um acúmulo de experiências e conquistas que irão instrumentalizar novas lutas no mesmo setor, isso sem

<sup>57</sup> CAMACHO, Daniel. *Movimentos sociais: algumas discussões conceituais*. In: SCHERER-WARREN, Ilse. KRISCHKE, Paulo J. (orgs). *Op.cit.*, p. 223.

falar no fato de que muitos participantes e líderes de antigos embates ressurgem nos novos<sup>58</sup>.

Contudo, nem todos os analistas sociais compartilham desse otimismo acerca da existência de sujeitos autônomos no seio dos NMS. Ana Maria Doimo observa que a “vontade” definida nos grupos movimentalistas, bem como o “sujeito que constrói a sua própria história”, constitui muito mais frutos de uma condução em massa do processo pela Igreja Católica do que o resultado de um fenômeno espontaneísta. Sader reconhece a presença das instituições nos movimentos populares; contudo só a vê no sentido de perceber suas matrizes discursivas (a Teologia da Libertação, o marxismo e o novo sindicalismo), que seriam apropriadas pelos movimentos e reelaboradas por eles em virtude de suas experiências. Segundo Ana Maria Doimo, considerar a participação institucional apenas até esse limite é menosprezar a sua irrebatível presença na fabricação do próprio conceito de “sujeito popular” ou de “povo como sujeito de sua própria história”, fruto da coalizão de uma corrente marxista renovada nos escritos de Gramsci, que valoriza a dimensão da sociedade civil por meio da noção de hegemonia e dos esforços empreendidos pelo referencial teórico da Teologia da Libertação, baseada também na pedagogia de Paulo Freire para justificar a “educação popular”, incentivada principalmente por agentes pastorais. Questiona-se, nesse sentido, se a formação do sujeito autônomo não foi muito mais uma fabricação do que um fenômeno espontâneo, até porque, anota a autora, se os NMS fossem tão espontâneos como se disse, não se teria tanta documentação, resultado da forte presença institucional no seu interior, a respeito deles<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. KRISCHKE, Paulo J. *Movimentos sociais e transição política: contribuições da democracia de base*. In: SCHERER-WARREN, Ilse. KRISCHKE, Paulo J. (orgs). *Op.cit.*, p. 292.

<sup>59</sup> A autora enfatiza a “complexa interação seletiva que se estabeleceu entre a Igreja Católica, o ecumenismo secular, segmentos da intelectualidade acadêmica e a chamada nova esquerda, de modo a recuperar a capacidade ativa do povo e a instauração de comunidades reivindicantes no espaço urbano.

Um ponto em comum nos NMS é percebido por Ana Maria Doimo: a ação-direta, isto é, uma forma de participação política que se caracteriza principalmente pela mobilização e pela pressão, que é regida por uma dinâmica *consensual-solidarística* (que será melhor detalhada quando, logo em seguida, se tratar das formas de ação dos NMS). Contudo, a noção de ação-direta pode englobar em si tanto movimentos altruístas, em benefício da coletividade, como movimentos de violência e intolerância, como o xenofobismo, o racismo, o crime organizado e o fanatismo religioso. Além disso, expressa uma dupla face: a *expressivo-disruptiva*, que busca, por meio de um apelo ético-político, contrapor-se ao sistema de poder estabelecido, favorecendo uma interação intergrupos; e a *integrativo-corporativa*, que busca obter acesso a bens e serviços, com o único objetivo da satisfação corporativa, opondo-se, portanto, a outros grupos que lutam por alcançar os mesmos benefícios. Tais movimentos de ação-direta podem, contudo, conformar o que a autora chama de “campos ético-políticos”, ou de “redes sociais que criam energias sociopolíticas e recursos de poder, capazes de influir nos padrões culturais e nas formas de convivência política”<sup>60</sup>. Essa noção seria muito mais abrangente do que a idéia de identidade, pois, afirma Ana Maria Doimo que, dentro desses campos<sup>61</sup>, existem várias identidades, o que se evidencia na fragmentação e na multicentralidade movimentalista, bem como na heterogeneidade das demandas.

---

Vimos também que a tradução simbólica dessa interação foi dada pela metáfora do ‘povo como sujeito de sua própria história’: poderosa síntese de aspirações, interesses e representações de um novo tempo. Um tempo prodigioso de pressões sociais, de apelos ideológicos e de esperança na grande transformação social, no entanto vivido por movimentos sociais profundamente ambíguos, fragmentários e dependentes de institucionalidade alheia” (DOIMO, Ana Maria. Op.cit., p. 94).

<sup>60</sup> Cf. Id.Ibid., p. 66.

<sup>61</sup> Esclarecendo o significado de “campo”, diz Ana Maria Doimo: “Ao falar em campo estou, pois, pressupondo a existência de uma sociabilidade comum, aflorada pelo senso de pertença a um mesmo espaço compartilhado de relações interpessoais e de atributos culturais, como signos de linguagem, códigos de identificação, crenças religiosas e assim por diante. Também estou presumindo certa predisposição à participação que, alavancada por conexões interativas entre determinados grupos e instituições, gera conjuntos regulares de ações e fluxos reivindicativos contínuos” (Id.Ibid., p. 68).



Enquanto a noção de ação-direta pode ser pensada em um elevado grau de abstração, o mesmo já não ocorre com o conceito de campo ético-político, que é essencialmente conjuntural, devendo expressar a dupla face dos movimentos reivindicativos de ação-direta em um contexto específico. Adiante, retornar-se-á à discussão acerca dos NMS como sujeitos autônomos, quando então se cuidará de realizar aproximações à categoria “povo”, na qualidade de sujeito da filosofia trabalhada por Enrique Dussel.

A *base social* dos NMS traz à colação, antes de mais nada, o fato de que a utilização da categoria “classe social”, que reduz toda a percepção acerca dos atores sociais às relações de produção, já não corresponde à real complexidade da sociedade contemporânea. Nesse sentido, relata Wolkmer que, nos países de capitalismo avançado, percebe-se que a denominada *nova classe média* compõe majoritariamente a base social dos NMS<sup>62</sup>. Nessa nova classe média, as exigências carecem das peculiaridades das demandas de classe, pois são de caráter universalista e dispersas (lutas contra o armamentismo e a ameaça nuclear, demandas ecológicas e proteção aos direitos humanos). Em que pese a essa situação, há alianças com alguns setores da *velha classe média*, pertencentes a ramos independentes, como camponeses e comerciantes.

Contudo, no caso de países de capitalismo dependente, essa base social é composta, em sua maioria, por setores cujas aspirações fundamentalmente correspondem a uma dinâmica de luta de classes. Nesse contexto, cabe atentar para uma diferenciação feita por Camacho que aponta para uma subdivisão do termo “movimentos sociais”. Ele tanto pode incluir em sua abrangência o que se pode denominar “movimentos populares”, ou seja, que expressam os interesses dos grupos populares; ou os movimentos sociais que expressam interesses de setores dominantes do regime capitalista, tais como os movimentos patronais e empresariais. Estes últimos procuram

---

<sup>62</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 121 e 122.

manter a estrutura socioeconômica vigente, ao passo que os primeiros, em seu questionamento, indicam uma perspectiva mais radical, de mudança de estrutura. Sabe-se, contudo, que, a predominar a face integrativo-corporativa no interior de tais movimentos, a radicalidade da contestação diminuirá consideravelmente o seu porte.

Camacho, no intuito de esclarecer o significado de “movimento popular”, procura precisar o que se entende por “povo”. Antes de mais nada, revela que é uma categoria que muda com a História. Aproximando-se do conceito dusseliano a respeito do termo, afirma:

“o povo está constituído por aqueles setores da sociedade que sofrem dominação e exploração”<sup>63</sup>.

Assim, em face da complexidade das relações sociais, que não se limitam às relações de produção, a categoria “povo” refere-se a novas formas de opressão não abarcadas pela idéia de classe social, pois ocorrem em outros espaços, em um cotidiano politizado. Contudo, no Terceiro Mundo, não se pode dissociar a noção de povo, em última instância, da dinâmica de classe, até porque essa categoria não pretende ser um substitutivo à noção de classe no sentido da constituição de um sujeito político transformador. Não se pode esquecer que a radicalidade do movimento em sua luta pela satisfação de necessidades humanas fundamentais virá tanto com a mobilização reivindicativa no seio da sociedade civil quanto com a sua inserção nas lutas em relação às mudanças da sociedade política.

Outro fato a se considerar é que, no bojo dos NMS, há a possibilidade (não se afirma que, em todos os casos, necessariamente, existe tal situação) de uma composição pluriclassista. Essa realidade vem comprovar que ancorar a análise das relações sociais

---

<sup>63</sup> CAMACHO, Daniel. Op.cit., p. 218.

tão-somente no paradigma da análise econômica é proceder a um reducionismo que nada explica. Há que considerar, portanto, as relações étnicas, religiosas, ecológicas, que reúnem em torno de suas demandas pessoas oriundas de diversas classes sociais, como acontece, por exemplo, com o movimento estudantil.

Finalmente, quanto às formas de ação dos NMS, pode-se dizer que a maneira de atuar politicamente dos novos atores coletivos não passa mais tanto pela atuação no espaço do Estado; exerce-se a política em todos os espaços da vida social, cuja explicitação crescente de necessidades se traduz em uma pluripolitização por meio de microrrevoluções cotidianas. Em contraposição a uma posição vertical e de relações instrumentais com o Estado, estabelecidas pelos antigos movimentos (partidos e sindicatos), os NMS buscam conduzir-se por relações de afetividade, expressividade, orientações comunitárias e organização horizontal. Eles não têm a mesma estrutura organizacional de um partido, que supõe a militância informal e a capacidade hierarquizada de decisão. Pautam-se por um reduzido nível de institucionalização, desenvolvendo, contudo, o mínimo necessário, que não chega a ser formal, para poder exigir a participação constante da coletividade, seja na tomada de decisões, seja na efetivação delas.

Eunice Durham cita dois tipos de NMS quanto à forma em que se organizam. Um é caracterizado pela existência de uma diretoria executiva que promove a mobilização e a reivindicação. Essa organização de caráter mais formal exige certo modo de representação e de lideranças que, em geral, afirma a autora, “carregam” o movimento. O segundo tipo, de caráter mais comunitário, evita a institucionalização e a representação e exige a participação de todos nas decisões e implementações delas.

A baixa institucionalização dos NMS traz vantagens e desvantagens. O lado positivo é que uma organização que se expressa por relações solidárias, em que todos

possam participar, tende a ser mais fiel às aspirações das bases que compõem o movimento, pois democratizam espaços cotidianos. Contudo, até mesmo em virtude dessas características, os movimentos tendem a ser fragmentários e, quanto menos institucionalizados estiverem, menos propensão a interferir efetivamente no terreno político tradicional eles terão e, conseqüentemente, menos influência em direção a uma mudança socioestrutural exercerão<sup>64</sup>.

Surge, portanto, a discussão a respeito da dinâmica dos NMS perante o Estado e os partidos (tidos como os principais representantes da “velha forma de fazer política”). Principalmente nos países do Terceiro Mundo, como os da América Latina, o Estado constitui o *locus* natural para a contestação e o confronto dos NMS, isto é, as suas reivindicações, em sua maioria, implicam alguma prestação por parte do Estado. Isso se deve, entre outros fatores, à longa tradição, ora paternalista ora meramente autoritária, do Estado latino-americano. Contudo, como observa Wolkmer, pela sua própria natureza, a lógica dos NMS e do Estado é incompatível. Enquanto os primeiros são descentralizados, informais, autônomos, voluntários, participativos e primam por uma racionalidade material, o outro é centralizado, hierarquizado, integrado, representativo e privilegia a racionalidade formal<sup>65</sup>. Assim, ressaltam Viola e Mainwaring que podem existir três atitudes diferenciadas do Estado perante os NMS: o respeito, a cooptação e a simples repressão<sup>66</sup>. Delineiam-se, da mesma forma, dois tipos de NMS frente ao Estado: um autônomo (movimentos ecológicos, pacifistas, feministas e étnicos) e outro

<sup>64</sup> Nesse sentido, argumenta Camacho que a baixa institucionalização dos movimentos é “um fator de fortalecimento do movimento, porque permite maior flexibilidade no estilo de participação, podendo assegurar uma ampla audiência. Mas radica aí também sua debilidade, porque quando o movimento logra constituir uma organização, adquire maiores possibilidades para atuar como interlocutor de outras forças sociais, acumulando experiência e encontrando sua própria identidade - a qual, sem organização, permanecerá em estado precário” (CAMACHO, Daniel. Op.cit., p. 231 e 234).

<sup>65</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 131.

<sup>66</sup> Cf. VIOLA, Eduardo. MAINWARING, Scott. Op.cit., p. 116.

relativamente autônomo (os movimentos que se pautam pela carência na satisfação de necessidades existenciais e materiais)<sup>67</sup>.

Com relação aos partidos políticos, observa-se, além das diferenças inerentes na forma de organização e atuação, certa desconfiança por parte dos NMS em relação às suas práticas centralizadoras e autoritárias. Tal fato se deve, principalmente, à constatação de que, no Brasil, como na América Latina em geral, os partidos são constituídos por setores provenientes das classes dominantes, que primam por práticas cooptativas e clientelísticas<sup>68</sup>. Contudo, com o advento do pluripartidarismo na década de 80, muitos movimentos passam a se interessar pela esfera político-institucional, e inúmeros de seus líderes chegam a se candidatar a cargos representativos. Além disso, com a criação do Partido dos Trabalhadores (PT), estabelece-se uma relação de mútua influência constante<sup>69</sup>. A abertura democrática marca a necessidade não apenas de contestação a um regime autoritário, mas também de construção de um sistema democrático. Assim, os movimentos se vêem na necessidade de delimitar a sua atuação em um sistema que permite a sua existência (o que já não ocorre com as ditaduras militares); nesse sentido, torna-se relevante trazer ao conjunto das preocupações as questões de ordem político-institucional, cujo encaminhamento, obviamente, se encontra bem melhor administrado pelos partidos políticos. Nesse sentido, argumenta Camacho:

“a realização de transformações na ordem social, necessárias para atender as reivindicações mais radicais do movimento popular, é somente possível através da ação de uma vanguarda que as conduza no terreno da luta política, ou seja, em um partido”<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 133.

<sup>68</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola/Centro João XXIII, 1993. p. 59.

<sup>69</sup> Cf. VIOLA, Eduardo. MAINWARING, Scott. Op.cit., p. 171.

Em contrapartida, ao interagir com um partido político, o movimento social corre o risco de perder sua suposta autonomia, pois a forma de organização dos partidos políticos (alto grau de hierarquização) é radicalmente oposta à dos NMS. É uma situação paradoxal, cuja resolução deve ser buscada em um equilíbrio tênue, que permita a participação e a ação conjunta tanto dos movimentos quanto dos partidos. Estes últimos, por exemplo, devem fazer suas as demandas dos primeiros, incorporando, ainda, os novos elementos trazidos à cultura política, quais sejam, o comprometimento com a descentralização e a autonomia, a democracia de base, a tolerância pluralística, o respeito à natureza, as relações de afetividade e o recrudescimento de práticas participativas; ao passo que os movimentos devem procurar fortalecer a sua institucionalização e preocupar-se com questões mais globais, de mudança social, buscando articular suas estratégias com as do partido<sup>71</sup>.

Para sintetizar a questão, pode-se dizer, tendo por base o que foi discutido, que o “novo” dos movimentos sociais, segundo Wolkmer, está na ação consciente e espontânea posta em movimento, além de se situar no fato de que são movimentos que surgem em um espaço alheio ao institucional, transcendendo os interesses de produção e consumo, compondo uma nova identidade coletiva capaz de romper com o paradigma dominante, no que diz respeito à atuação política, e de criar um alternativo, mais participativo<sup>72</sup>. Para Sousa Júnior, o “novo” está no fato de que esses movimentos criam um novo sujeito, independentemente de teorias prévias que o tenham instituído. Em segundo lugar, porque esse novo sujeito é social, nada tem a ver com a concepção individualista liberal (que, como bem assinala o autor, serviu, devido ao seu caráter

---

<sup>70</sup> CAMACHO, Daniel. Op.cit., p. 230.

<sup>71</sup> Cf. SCHERER-WARREN, Ilse. Op.cit., p. 24.

<sup>72</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 124 e 125.

abstrato, para conviver pacificamente com a exclusão, entre outros, dos índios e comunistas). E, finalmente, são sujeitos autônomos que atuam a par da Igreja, dos partidos e dos sindicatos, embora com eles se relacionem<sup>73</sup>. Como foi visto, este último aspecto reveste-se de grande polêmica.

Maria Célia Paoli entende que a originalidade dos NMS no Brasil reside no desejo de integração a outra esfera de poder, diversa daquela indicada pelo Estado de Direito, pelos canais políticos tradicionais. Tal esfera coincide com o âmbito da cidadania e dos direitos, diz respeito a uma “sociedade civil revitalizada”. Outra circunstância que aponta para sua novidade é o fato de terem surgido em um contexto no qual, justamente, a grande aspiração política era a consolidação de um Estado de Direito, das garantias formais e dos direitos individuais, bem como dos direitos políticos (objetivo que só foi vislumbrado, não de forma madura e definitiva, a partir da “transição democrática”)<sup>74</sup>.

### 2.3 - LIMITES E PERSPECTIVAS

Praticamente todos os estudiosos dos NMS reconhecem as limitações do tema, principalmente no que diz respeito à sua fragmentariedade e à sua pouca inserção no espaço político-institucional. Contudo, alguns vêem nessas deficiências um lado positivo, e outros um saldo negativo.

Krischke, por exemplo, reconhece o caráter fragmentário desses movimentos, bem como o seu alcance limitado em relação aos projetos políticos mais globais; entretanto chama a atenção para o fato de que tais experiências dispersas, cujas

---

<sup>73</sup> Cf. SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. Op.cit., p. 138 e 139.

<sup>74</sup> PAOLI, Maria Célia. Op.cit., p. 27. Diz a autora, arrematando o argumento: “Mas os movimentos sociais pareciam estar falando de outra coisa - não da ‘consolidação’ democrática do regime político formal, mas da invenção radical desta democracia” (Id.Ibid., p.27).

tendências, em uma primeira abordagem, apontariam para a sua descontinuidade, acumulam-se e acabam por motivar a reformulação e a ampliação da arena político-institucional, além de servir de “memória coletiva” para movimentos vindouros. Argumenta o autor que várias conquistas institucionais democráticas de vulto, bem como mudanças na legislação e nas políticas públicas, se deram por meio de lutas localizadas, como greves, campanhas e negociações. O importante dessas lutas não é a ênfase na substituição do poder de Estado por outro sujeito político, aos moldes esquerdistas tradicionais, mas sim a crítica ao caráter piramidal da política, ou ao seu monopólio titularizado pelo Estado<sup>75</sup>.

Viola e Mainwaring estabelecem, antes de mais nada, uma clara diferença entre *regime político* e *cultura política*. O primeiro diz mais respeito ao aspecto político-institucional, e a segunda a um imaginário político presente na sociedade. Afirmam os autores que o regime político tem um impacto muito grande na cultura política e que, portanto, os NMS, partindo-se da percepção de que exercem muito mais influência na reformulação do segundo do que no primeiro campo, devem também ter em conta os embates político-institucionais, para que possam levar a termo o estabelecimento de uma nova cultura política, ainda mais quando se constata que a cultura política dominante na América Latina é marcada por uma tradição autoritária e elitista bem sólida (constatação, aliás, que não seria de surpreender, tendo em vista o que foi discutido neste capítulo a respeito da construção da inferioridade do “ser” latino-americano). Esse fato, aliás, representa um risco de que os valores defendidos pelos NMS, que constituem uma minoria em face da grande massa desmobilizada que caracteriza as sociedades latino-americanas em geral, possam conviver com a cultura autoritária sem contribuir significativamente para a sua mudança<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. KRISCHKE. Paulo J. Op.cit., p. 288 a 292.



Contudo, essa necessidade, cada vez mais crescente, de que os NMS se preocupem em atuar nos espaços políticos tradicionais esbarra em uma série de dificuldades. Primeiramente, assinalam Viola e Mainwaring, há uma falta de preparo político de muitos participantes dos movimentos, o que se traduz em desconhecimento de como agir participativamente no âmbito do Estado, onde existe maior necessidade de especialização e técnica; e uma certa inocência em face de que muitos, nesse terreno, não estão interessados em “participar”<sup>77</sup>. Jacobi, referindo-se ao posicionamento de Boschi, alerta para a existência de uma visão simplista do Estado no interior dos movimentos, pois ele é visto como “uma figura monolítica e relativamente opaca”<sup>78</sup>. Além disso, a visão política limitada, no caso de alguns movimentos, pode contribuir para o seu enfraquecimento, tanto no caso de sucesso como no de fracasso de suas reivindicações. Nesse sentido, Viola e Mainwaring dão o exemplo de uma associação de moradores, cuja reivindicação principal seja a instalação de luz elétrica na vizinhança. Se a reivindicação for atendida, o movimento pode acabar, por ter-se restringido a uma questão local, ou então, insistentes tentativas frustradas podem desestimular e motivar a sua derrocada<sup>79</sup>.

Essa falta de preparo e de visão pode gerar a perda de espaços na arena política, bem como a própria ineficácia política de tais iniciativas movimentalistas. Tal fato torna-se ainda mais problemático, em vista do crescente fortalecimento das práticas de instituições democráticas tradicionais. Quase todos os autores pesquisados concordam com essa tendência ao se referirem, principalmente, ao Brasil, que desde o início da década de 80 vem experimentando um processo de abertura democrática. Alguns

---

<sup>76</sup> Cf. VIOLA, Eduardo. MAINWARING, Scott. Op.cit., págs. 168 a 170.

<sup>77</sup> Cf. Id.Ibid., p. 175.

<sup>78</sup> Cf. JACOBI, Pedro. Op.cit., p. 256.

<sup>79</sup> Cf. VIOLA, Eduardo. MAINWARING, Scott. Op.cit., p. 178.

ênfatizam essa abordagem, no sentido de vislumbrar um dispersar cada vez maior dos NMS, e não necessariamente uma possibilidade de reorganização em face de um novo contexto; isso quer dizer que se percebe uma importância muito maior do espaço político tradicional em relação ao cotidiano politizado. Jacobi afirma que as análises polarizadas, que procuravam, a todo o momento, contrapor-se ao Estado em prol da sociedade civil, vêm cedendo crescente espaço às análises centradas no aspecto político-institucional<sup>80</sup>. Doimo, por sua vez, constata:

“a intelectualidade, antes ocupada com os ‘novos movimentos’, volta-se para as questões institucionais e para ações que visam reformas do Estado”<sup>81</sup>.

Há ainda que levar em conta, conforme assinalam Viola e Mainwaring, os obstáculos inerentes às práticas da democracia de base. Primeiramente há dificuldade de iniciar tais experiências, pois, mesmo em nível local, elas dependem da tolerância estatal (com a qual geralmente já não é estabelecida boa relação), cuja imensa e tradicional presença no poder das sociedades latino-americanas é incontestável. Além disso, tais experiências podem conter elementos do populismo tradicional, sob cuja consideração escapam os problemas nevrálgicos da injustiça social. Por fim, há uma limitação muito grande na divulgação dessas experiências, mesmo quando bem sucedidas, o que denota uma péssima relação com a mídia (problema que, como se verá, já não é tão agudo no caso das ONG)<sup>82</sup>.

Em meio aos anos 80, Viola e Mainwaring observaram quatro alternativas básicas para os NMS: a possibilidade de um retrocesso autoritário, em que os movimentos

---

<sup>80</sup> Cf. JACOBI, Pedro. *Op.cit.*, p. 271 e 272.

<sup>81</sup> DOIMO, Ana Maria. *Op.cit.*, p. 203.

<sup>82</sup> Cf. VIOLA, Eduardo. MAINWARING, Scott. *Op.cit.*, p. 162 e 163.

seriam vigorosamente reprimidos; a democracia restrita, em que ficariam isolados e marginalizados (os democratas liberais conservadores vêem nessa hipótese a possibilidade de um regime democrático mais estável); a cooptação, concretizada a partir da incorporação dos NMS ao sistema democrático tradicional, ocorrendo a absorção de algumas demandas, mas também a perda da identidade; e, por fim, a democracia radical autônoma, situação que estabeleceria uma aliança entre os “novos” e “velhos” movimentos, mantendo-se a identidade e a autonomia dos primeiros. Em face da situação vislumbrada pelos autores, eles afirmam ser mais provável a segunda opção, com ameaças de retrocesso para a primeira<sup>83</sup>.

Percebe-se, no Brasil, que na década de 80 a intelectualidade ainda não fala tão enfaticamente em crise dos NMS. Reconhece os seus limites, bem como as dificuldades de atuação diante do espaço institucional marcado pelo autoritarismo e pelo elitismo; contudo, eles são vistos muito mais como promessa a se desenvolver, ainda mais tendo-se em conta a sua participação intensa no recente processo constituinte. Nos anos 90, o otimismo arrefece consideravelmente. Nesse sentido, Ana Maria Doimo lista algumas razões para a atual crise dos NMS. Primeiramente, o recuo da Igreja Católica. A alta cúpula da Igreja passa a ter como orientação preferencial o combate a uma perspectiva de preocupação política, principalmente por sua tendência marxista, que a afasta das “questões espirituais”<sup>84</sup>. Além disso, a Igreja passa a se preocupar mais com a sensível diminuição de sua clientela em face do crescimento das seitas pentecostais,

---

<sup>83</sup> Cf. Id.Ibid., p. 179 a 184.

<sup>84</sup> Quanto a esse afastamento da Igreja, assevera Doimo: “Ora, se desde o Vaticano II a Igreja coloca para si mesma o desafio de conviver positivamente com a modernidade, a cúpula, em Roma, seguramente não quer realizá-lo pelo comunitarismo de inspiração marxista, ou por práticas políticas que subtraíam o sentido da espiritualidade. Não é à toa que uma série de constrangimentos começam a colocar-se a partir de meados dos anos 80: Dom Pedro Casaldàliga é chamado para dar explicações sobre suas relações com o governo sandinista da Nicarágua; Leonardo Boff é condenado ao silêncio obsequioso, mais adiante afastado do posto de editor da *REB - Revista Eclesiástica Brasileira* e, finalmente, desliga-se da Igreja; seminários são fechados; algumas CJsPs ficam sob estado de intervenção...” (Id.Ibid., p. 204 e 205).

concentrando-se mais nas atividades que implicam revidar “na mesma moeda”, ou seja, as renovações carismáticas. Essas revelam-se “grupos de oração”, ao passo que as CEB são vistas como “grupos de ação”, contrapostos, portanto, ao recolhimento espiritual. Nesse contexto, as próprias CEB entram em crise, por não saber de que maneira atuar. Os seus próprios membros indagam-se se devem institucionalizar-se mais para ganhar espaço ou se devem manter a organização na forma espontânea, profética e comunitária<sup>85</sup>.

Observa Ana Maria Doimo que esses problemas surgem de um paradoxo básico em relação à Igreja Católica atual: a necessidade de

“reproduzir a idéia de comunidade na sociedade urbano-industrial, tentando descobrir caminhos que atinjam a grande ‘massa’”<sup>86</sup>.

Em face desses impasses, os setores da Igreja mais afeitos às CEB reorganizaram-se ao redor de uma “pastoral política”, formando uma rede de militantes cristãos espalhados por todo o País, à qual pertencem, inclusive, Frei Betto e os irmãos Boff<sup>87</sup>.

A segunda razão da crise apontada pela autora encontra-se em uma mudança na atuação das ONG, que passaram a se voltar mais para o espaço do poder político-

---

<sup>85</sup> Procurando identificar o motivo dessa posição de incerteza das CEB, argumenta Doimo: “o que está, no entanto, por trás desse debate é a exaustão do próprio modelo de CEBs, em razão da estagnação de seu crescimento e do fechamento das suas redes em relação a outros grupos circundantes” (Id.Ibid., p. 206).

<sup>86</sup> Id.Ibid., p. 205.

<sup>87</sup> Por essa rede, observa Ana Maria Doimo, “reconhecida como Movimento Fé & Política, circulam informações, discutem-se plataformas políticas e candidaturas, mapeiam-se as correntes ideológicas e aprofundam-se estratégias de uma ‘espiritualidade de luta’, passando pelo estudo das correntes ideológicas. Por esta rede fluiu, inclusive, o núcleo articulador básico da criação da Central de Movimentos Populares, fundada em outubro de 1993, depois de quase dez anos de obstinado empenho” (Id.Ibid., p. 207).

institucional, preocupando-se com critérios de eficácia e com ações mais propositivas em termos de políticas públicas, ao invés de se manterem como mero suporte dos NMS. Assim, a ênfase é maior para as questões ligadas à cidadania político-institucional, o que é reflexo, inclusive, das pressões dos financiamentos internacionais em prol de resultados eficientes nas políticas públicas e da não-tolerância de uma atitude polarizada em relação ao Estado<sup>88</sup>.

O terceiro fator gerador da problematidade atual da perspectiva movimentalista é o já referido abandono do “otimismo teórico” pela intelectualidade acadêmica, que passa a se preocupar mais com as questões de “transição política” e “reengenharia institucional”. E, por fim, para completar o quadro, Doimo argumenta que muitos setores da esquerda dispersa, que antes apoiavam os movimentos, se voltam continuamente para a participação partidária, a reforma do Estado e a gestão da coisa pública<sup>89</sup>.

Como se comprova, portanto, o “grande defeito”, que uma boa parcela de intelectuais identifica nos movimentos, é a sua atitude antiestatal. Com relação a essa aversão ao Estado, Maria Célia Paoli esclarece um ponto fundamental: o “pensar contra o Estado” dos movimentos era muito mais uma questão simbólica, ligada à necessidade de identificar um espaço de atuação política que não os transformasse em sujeitos passivos ou clientelizados perante o âmbito estatal<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Afirmando tal inclinação dessas organizações, observa a autora: “Em suma, a tendência das ONGs de maior porte é de redefinição de seu perfil: parâmetros menos dogmáticos e mais definidos pelo pluralismo político e institucionalidade democrática; revisão do paradigma do ‘popular pelo popular’ e recuperação do Estado e da nação, pela via da elaboração de políticas sociais setoriais e de projetos para a sociedade como um todo; reexame dos métodos e concepções educacionais e maior iniciativa própria para projetos de impacto na esfera pública; deixar de ser somente ‘serviço’ para os movimentos populares e desenvolver um caráter propositivo, inclusive convivendo com o mercado” (Id.Ibid., p. 212).

<sup>89</sup> Cf. Id.Ibid., p. 202.

<sup>90</sup> Cf. PAOLI, Maria Célia. Op.cit., p. 35.

Nesse sentido, os NMS representaram a instauração de uma democracia, ou melhor, de uma cultura democrática que força o próprio limite do regime democrático formal e que vem de baixo, de estratos hierarquicamente inferiores. Portanto, a grande importância desses movimentos reside na produção de uma cultura e na implementação de uma práxis, as quais se opõem frontalmente à herança autoritária brasileira. Isso sem falar no fato de que, mediante a verificação de novos modos de negociação, como as câmaras setoriais de setores produtivos - onde trabalhadores e patrões procuram chegar a um consenso, à co-responsabilidade na gestão pública (cada vez mais presente) e a novas estratégias de unificação nos espaços de luta, evidencia-se para algumas análises a construção de espaços públicos de referência comum no âmbito político-institucional, afastando-se a tendência à cooptação<sup>91</sup>. O fato é que, independentemente da situação mais ou menos favorável à ampliação da cidadania para os espaços coletivos de atuação, a questão da participação popular nunca pode ser um tema “fora de moda”.

Maria Célia Paoli observa que a avaliação dos cientistas políticos acerca da ação movimentalista, pelo fato de, em virtude de seu posicionamento teórico, construir uma conformação e um sentido de tais movimentos, não leva em conta uma noção essencial para o seu entendimento: a circunstância de que, para os seus participantes e para a própria esfera da política, a temporalidade e a indeterminação das ações coletivas adquirem um sentido. Com base nessa noção, argumenta Paoli, é que melhor se podem visualizar os efeitos da ação movimentalista, que são:

---

<sup>91</sup> Nessa corrente de entendimento insere-se Evelina Dagnino, que aponta para “uma nova fase dos próprios movimentos sociais, representada pelo seu esforço de adequação à institucionalidade democrática, que revela uma alteração qualitativa nas suas práticas. Esse ‘salto de qualidade’ interpela diretamente, embora não invalide seu sentido, algumas observações já clássicas sobre o caráter dos movimentos sociais, por exemplo, a predominância de interesses de tipo corporativo, que os fariam competir frente ao Estado pelo seu atendimento, uma relação meramente clientelista com o Estado ou com quem pudesse atender esses interesses, a idéia dos movimentos contra o Estado etc” (DAGNINO, Evelina. *Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania*. In: DAGNINO, Evelina (org.). *Anos 90 - Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.110).

“a conquista de um lugar para o cidadão comum poder exercer seus direitos e a conquista de uma figuração simbólica positiva e ativa dos atores populares como interlocutores e participantes de um espaço público”<sup>92</sup>.

Há portanto, como observaram outros autores citados, a clara presença de uma forte contribuição no âmbito da cultura política<sup>93</sup>. Nesse sentido, argumenta Maria Célia Paoli, exemplificando concretamente:

“quando movimentos de moradia pactuam com governos locais a gestão dos recursos para construir seus bairros, é menos importante chamar a atenção para a potencial impossibilidade do projeto ou para o perigo da cooptação do movimento do que atentar para o fato de que ali se inaugura o aprendizado da cidadania e do conflito legítimo. E quando invasores de terras são levados a confrontarem seus conflitos com proprietários privados em tribunais, é menos importante mostrar que a dimensão jurídica vem ‘de cima’ (de profissionais jurídicos que os assessoram) do que mostrar de que modo a concepção de justiça popular dialoga com a lei, produzindo outros critérios para a aplicação legítima desta”<sup>94</sup>.

Portanto, conclui Maria Célia Paoli, com justificada razão, que não tem cabimento exigir primeiro a consolidação de um Estado de Direito para depois dar espaço à participação popular, pois, ao fazer isso, incorre-se no risco de manipulação do regime democrático pelas elites assentadas no poder, o que contribuirá para a

---

<sup>92</sup> PAOLI, Maria Célia. Op.cit., p. 50.

<sup>93</sup> Evelina Dagnino ressalta a presença de uma cultura democrática na ação dos movimentos em prol de uma cidadania mais ampla. Tal cidadania “organiza uma estratégia de construção democrática, de transformação social, que afirma um *nexo constitutivo* entre as dimensões da cultura e da política. Incorporando características da sociedade contemporânea, como o papel das subjetividades, a emergência de sujeitos sociais de novo tipo, a ampliação do espaço da política, essa é uma estratégia que reconhece e enfatiza o caráter intrínseco e constitutivo da transformação cultural para a construção democrática. Nesse sentido, a construção da cidadania aponta para a construção e difusão de uma cultura democrática” (DAGNINO, Evelina. Op.cit., p. 104).

<sup>94</sup> PAOLI, Maria Célia. Op.cit, p. 52.

manutenção da cultura autoritária e a criminalização dos conflitos. Assim, uma verdadeira democracia deve levar em conta as interações que se obtêm nos conflitos, no reconhecimento de sujeitos ativos politicamente, que são diferentes mas têm a mesma capacidade de ação e julgamento<sup>95</sup>.

Ilse Scherer-Warren, por sua vez, em seus trabalhos mais recentes, dá certa continuidade às suas conclusões na década de 80. Naquele momento, a autora, assim como muitos outros, havia assinalado o distanciamento dos NMS em relação a um projeto político mais global de transformação; contudo, a sua ênfase concentrou-se no estabelecimento de uma nova cultura política, idônea à superação de fenômenos estruturais que tinham se tornado arquétipos políticos, tais como o autoritarismo desmobilizador (ditaduras repressivas) e mobilizador (populismos). Nesse sentido, exemplifica com a possibilidade coerente de que o trabalho das CEB no campo, bem como a ação do Movimento dos Sem-Terra, possa significar, entre outros, o enfraquecimento das tradicionais práticas coronelísticas, como o “voto de cabresto”<sup>96</sup>.

Nos anos 90, a perspectiva principal apontada pela socióloga com relação aos NMS é a que enfatiza uma dinâmica de redes de movimentos sociais, principalmente por intermédio da atuação das ONG. Contudo, ao lado desse tipo de conduta social, a ser analisada adiante, encontram-se duas outras opções não muito animadoras para uma perspectiva de fortalecimento democrático da sociedade. De um lado, está a *sociedade atomizada*, cuja situação é composta pela segregação espacial urbana, concretizada em muitos grupos que moram nas periferias, longe do trabalho, e que empreendem dura luta pela sobrevivência. Os reduzidos momentos de lazer transformam tais indivíduos em

---

<sup>95</sup> Id.Ibid., p. 51 e 52. Arremata a autora: “É bem mais provável que, dessas interações, surja não só a reafirmação constante do Estado de Direito, mas, para além dele, os horizontes de uma democracia constantemente renovada em sua legitimidade. É este, a meu ver, o significado virtual dos movimentos sociais e das instituições civis e políticas que os acompanham” (Id.Ibid., p. 52).

<sup>96</sup> Cf. SCHERER-WARREN, Ilse. Op.cit., p. 48 e 49.



agentes passivos diante dos meios de comunicação de massa, principalmente da televisão. Conseqüentemente, as novas identidades não se constroem no face-a-face, elas se tornam não-interativas. Tudo isso gera desmobilização e individualização alienante, o que constrói terreno fácil para uma relação direta Estado-massa ou líder-massa, em que o pólo passivo é de integração fácil e acrítica. Além disso, ainda resta a possibilidade de extravasamentos espontâneos e de violências incontrolláveis. Por outro lado, vislumbram-se as *condutas de crise*, espécies de “antimovimentos sociais” que surgem como reação à incapacidade estatal de fornecer serviços básicos e à crescente miséria social. Há condutas de crise que se autojustificam nas lutas pela sobrevivência, como os saques de lojas por desempregados e os bandos de meninos de rua que complicam a vida dos comerciantes. Incluem-se nessa perspectiva as ações motivadas pela descrença na justiça, como os grupos de justiceiros e os linchamentos, isso sem falar no crime organizado, que aparece como mais uma alternativa de acumulação no capitalismo selvagem. Enfim, proliferam atitudes defensivas, em uma guerra de todos contra todos<sup>97</sup>.

Esse quadro caótico descrito por Ilse Scherer-Warren é amenizado com o desenvolvimento da terceira opção: *os movimentos sociais e as condutas defensivas*. Nos anos 90, argumenta a autora, percebe-se uma mudança na prioridade anteriormente dada a movimentos localizados para a participação movimentalista em redes mais amplas de pressão e resistência. Dos *grassroots* para os *networks*. Essa atuação em forma de redes busca não limitar-se apenas a questões particulares, procurando intervir, até mesmo, no espaço político-institucional. O que ocorre, na verdade, nesse tipo de organização, é a articulação entre os movimentos e os agentes políticos como os sindicatos (principalmente por meio da linha de atuação da CUT), partidos políticos de esquerda (em especial o PT) e as ONG. Observa Ilse Scherer-Warren que, no Brasil, os

---

<sup>97</sup> Cf. SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos: uma perspectiva para os anos 90*. Op.cit. p. 112 a 115.

dois primeiros articuladores mencionados são fartamente estudados e divulgados, o que já não ocorre no caso das ONG<sup>98</sup>. Eis por que a autora tem dedicado seus últimos estudos à análise das atuações em rede, priorizando o papel e as próprias características deste último articulador.

A noção de ONG trabalhada pela autora situa-se em uma tendência teórica que interpreta o espaço da sociedade como o palco de uma relação tripartite entre o Estado, o mercado e a sociedade civil, de tal forma que essas organizações se encaixariam mais perfeitamente no que é denominado “terceiro setor”, pois não almejam fins lucrativos, não se incluindo, portanto, prioritariamente na lei do mercado, e também têm autonomia com relação ao Estado. Todavia, é preciso deixar claro que essa separação atende a fins heurísticos, não se podendo esquecer que os indivíduos estão em relação concomitante com os três setores. Obviamente há uma diferenciação entre as ONG de países desenvolvidos e as de subdesenvolvidos. Enquanto as primeiras se preocupam mais com questões de filantropia e altruísmo, as últimas priorizam as demandas em prol da construção da cidadania e da justiça social. Assim, segundo a autora, são praticamente três os campos de ação das ONG na América Latina: a filantropia<sup>99</sup>, que implica assistencialismo em vista da crescente miséria; o desenvolvimento, em que impera a preocupação com as suas pré-condições, como a sustentabilidade ecológica e a justiça social; e a cidadania, em que se verifica uma mudança nas estratégias de luta, pois elas deixam de se pautar preferencialmente por ações contra o autoritarismo das ditaduras militares e contra o imperialismo econômico e político - as *lutas de libertação* - e passam

---

<sup>98</sup> Cf. *Id.Ibid.*, p. 115 a 117.

<sup>99</sup> O mero assistencialismo é mal visto ideologicamente pela maioria das ONG, o que se evidencia com a adoção do lema: “é melhor ensinar a pescar do que dar o peixe”. Essa posição, contudo, era bem mais radical durante as décadas de 70 e 80, sendo que, atualmente, após maior abertura ideológica, a filantropia passa a ser entendida não só em sentido negativo de simples assistência, mas como “ação solidária dos integrados para com os excluídos, como um meio para a construção de uma cidadania mais abrangente e como uma base ética para a sociedade civil” (SCHERER-WARREN, Ilse. *Organizações não-governamentais na América Latina: seu papel na construção da sociedade civil*. Mimeo, p.8).

a priorizar a participação nos processos de democratização do poder público, aproximando-se mais do Estado, quer como colaboradoras, quer como fiscais, no sentido de maior descentralização do poder - as *lutas pela democratização*. Observa a autora que há uma tendência cada vez maior a uma interação das três perspectivas na atuação das ONG, partindo de sua organização em forma de redes.

De fato, nos últimos anos, tem-se visto certa relevância das ONG e de suas formas de agir em rede, principalmente após a realização da ECO-92 no Rio de Janeiro, que popularizou o termo na América Latina. Outros grandes exemplos recentes, no Brasil, de atuação em rede são a “Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida”, em que as fronteiras entre a filantropia e a cidadania se confundem; o “Movimento pela Ética na Política”, que redundou no *impeachment* de Fernando Collor; e o “Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua”. Em todos esses exemplos, percebe-se a existência de uma preocupação com uma visão de mundo, de uma racionalidade ética que permeie essas ações, enfim, de valores que enfatizem aspectos como o respeito à diversidade, a presença democrática nas relações sociais, a ação solidária, entre outros. É justamente nesse ponto que Scherer-Warren sinaliza a aproximação entre movimentos sociais e ONG. Observa a socióloga:

“(…), neste contexto, o princípio de articulação define-se, pois, a partir de uma identidade que se constrói no plano dos valores, em torno de uma concepção de mundo”<sup>100</sup>.

Portanto, continua valendo para a socióloga a ênfase anteriormente dada ao impacto dos movimentos na cultura política, aspecto aliás, como já se viu, ressaltado por outros intelectuais. Todavia, a tendência atual, segundo sua análise, é que essa pressão política e cultural se dê muito mais no âmbito das redes de movimentos sociais do que no

---

<sup>100</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos: uma perspectiva para os anos 90*. Op.cit., p.119.

espaço localizado das comunidades organizadas solidariamente. Nesse sentido, as redes são

“interações horizontais e práticas sócio-políticas pouco formalizadas ou institucionalizadas entre organizações da sociedade civil, grupos e atores informais, engajados em torno de conflitos ou de solidariedades, de projetos políticos ou culturais comuns, construídos em torno de identidades e valores coletivos”<sup>101</sup>.

A idéia de rede, afirma a autora, é muito mais adequada a uma sociedade complexa e heterogênea, onde a lógica do conflito coexiste com a lógica da cooperação e da solidariedade.

Um fator que impulsiona sobremaneira a organização em forma de redes, além do crescente apoio internacional, principalmente de instituições financiadoras, é o desenvolvimento tecnológico, que propicia a possibilidade de informatização das redes, facilitando seus contatos e suas comunicações. Percebe-se que a pressão política e cultural dessas redes, em termos de abrangência, é mais eficiente do que as práticas localizadas, até porque se utilizam bem mais da divulgação pelos meios de comunicação de massa (atuação ainda limitada), não esquecendo, principalmente, as manifestações públicas, a imprensa alternativa e a atuação nos meios de educação informal.

As análises de Scherer-Warren a respeito das redes de movimento ganham mais relevância caso se observe que, atualmente, um dos movimentos que permanecem mais fortalecidos no Brasil é o Movimento dos Sem-Terra, pois, além de estar ocupando um espaço significativo na mídia, estabelece uma verdadeira rede de movimentos em todo o País, organizando-se nos moldes das ONG. Tudo isso, infelizmente, às custas de muito

---

<sup>101</sup> SCHERER-WARREN. *Ilse*. Op.cit.. p.11 e 12.

sangue, fato que, aliado ao descaso do poder público, faz todos questionarem a respeito do suposto fim da era autoritária. Portanto, na medida em que se verifica a imensa fragilidade das instituições democráticas, não só no Brasil mas em toda a América Latina, percebe-se a atualidade que ainda permanece nas questões ligadas às lutas de libertação, o que não desmerece os esforços empreendidos nas lutas pela democratização. O momento é de conjugação de forças e não de exclusão de perspectivas que estão do “mesmo lado”.

## 2.4 - A EXTERIORIDADE DOS NMS

Construído este panorama acerca da emergência, das características e da evolução dos Novos Movimentos Sociais, cabe, agora, proceder à aproximação entre eles e a filosofia de Dussel. Primeiramente, é de se perceber que salta aos olhos a grande semelhança entre a categoria *povo* trabalhada pelo filósofo argentino, referindo-se ao sujeito da filosofia, e a categoria *povo* presente nas análises acerca dos NMS. Antes de adentrar nessas semelhanças, cabe firmar posição a respeito da utilidade dessa categoria para as análises atuais.

Ora, é certo que, em seu trabalho, Ana Maria Doimo contribui consideravelmente para a desmistificação de um conceito que atribuía radical autonomia aos participantes das ações movimentalistas. De fato, o suporte institucional, principalmente da Igreja, foi uma presença de vulto a diminuir a radicalidade do sujeito autônomo, a ponto de se dizer que, sem a sua atuação, talvez nada houvesse acontecido. Ocorre, nessa situação, o mesmo problema com relação à denominada *cultura popular*. Ela é, antes de mais nada, algo extremamente difícil de ser visualizado com clareza; contudo, não se pode dizer que ela não exista. A esse respeito, Caldera assinala que, na América Latina, há a falta do que

ele denomina *síntese cultural* (convergência de diferentes afluentes da História em um ponto comum), o que, por sua vez, ocasiona a ausência da afirmação de uma identidade cultural. Nos campos da arte e da literatura, observa o filósofo nicaraguense, pode-se identificar mais precisamente um processo de formação de identidade, fato que não é vislumbrado nos campos da política, do direito e da filosofia<sup>102</sup>. A cultura popular permanece como uma presença “virtualmente ativa”. Portanto, faz-se coro às observações de Pierre Sanchis em seu prefácio ao livro de Doimo:

“Não subsistirá, na relação *interna* ao campo do ‘Movimento popular’, um pólo, pelo menos virtual mas estruturalmente ativo, que não se confunde nunca com as instâncias institucionais ou quase-institucionais que infundem motivação e ‘carga’ético-política? Que, ao contrário, contrapõe-se a elas, resistindo passiva ou ativamente e sobretudo reinterpretando suas mensagens? Por mais que se afine a desconstrução do Movimento, o ‘povo’ nunca se dissolverá totalmente nas forças institucionais que ‘o falam’ e ‘o agem’. Mesmo que, analiticamente, esse horizonte ‘popular’ nunca possa confundir-se com uma concretude qualquer. O seu lugar existe, virtualmente ativo”<sup>103</sup>.

Em que pese às análises que situam a identidade dos movimentos sociais como algo quase inteiramente reputável ao apoio institucional externo, cabe fazer uma importante ressalva em direção a certos movimentos que, mesmo atualmente, “teimam” em preservar uma identidade, que não se confunde na interação com agentes externos. O melhor exemplo é dado pelo Movimento dos Sem-Terra<sup>104</sup>. Em reportagem recente publicada na revista *Veja*, tal circunstância fica evidente:

<sup>102</sup> Cf. CALDERA, Alejandro Serrano. *La unidad en la diversidad - hacia la cultura del consenso*. Managua: Editorial San Rafael, 1993.

<sup>103</sup> DOIMO, Ana Maria. *Op.cit.*, p. 16 e 17.

<sup>104</sup> Maria Célia Paoli chama a atenção para a presença de uma clara identidade, também no movimento das mulheres e no movimento negro. Com relação ao primeiro, afirma: “Em outras palavras, elas parecem ter conseguido criar e ocupar, de modo novo, espaços de atuação com graus de

“O MST começa a se tornar alvo freqüente de teses universitárias, intelectuais também disputam vagas em seus seminários.

‘Nós precisamos desse apoio da classe média’, explica João Pedro Stedile” - segundo a reportagem, o principal líder do movimento. “A luta pela Reforma Agrária se trava no campo, mas será resolvida na cidade. É ali que está o poder político para qualquer mudança estrutural’. Embora siga dando dinheiro, a Igreja começou a se afastar do MST depois que ele demonstrou sua preferência por ocupações e invasões (...). Cioso de sua independência e sua força, o MST até se dá ao direito de esnobar o governo federal. No mês passado, recusou três convites para se sentar com o ministro da Reforma Agrária, Raul Jungman. Mais recentemente, o MST tem esnobado também o PT, legenda que adora aparecer em fotografias carregando o caixão de sem-terra mortos em confrontos mas não ajuda nas mobilizações. O PT não ajuda porque é concorrente do MST na disputa por influência no campo. Depois do massacre de Eldorado do Carajás, o senador Eduardo Suplicy marcou uma audiência com Fernando Henrique Cardoso e mandou avisar que dois representantes do MST também poderiam marcar presença. O movimento agradeceu e recusou. Quatro dias depois, o Planalto abriu suas portas e doze líderes do movimento foram recebidos pelo presidente”<sup>105</sup>.

Os NMS, no campo da política, vieram mostrar com clareza a inadequação de categorias interpretativas que pretendem limitar-se às determinações econômicas nas relações sociais. Eis por que se fala em “povo” e não em “classe”. Como foi dito, a complexidade cada vez maior das formações sociais deixa descoberta uma série de questões que não se prendem necessariamente a critérios econômicos. É o caso das

---

institucionalidade diversos, sem perder de vista a crítica a esses espaços. Essa crítica constante nasce de uma elaboração que não perde sua história e descobre a identidade e autonomia como construções mutáveis no tempo” (PAOLI, Maria Célia. *Op.cit.*, p. 39). Com relação ao segundo movimento: “A questão dessa identidade calcada na condição negra - que de fato é objeto de um racismo aberto em todos os âmbitos fundamentais da vida de um cidadão negro (...) pôde ser elaborada neste novo movimento negro pela denúncia constante de sua exclusão, da repressão de que são alvo preferencial no dia-a-dia, do estigma no plano da cultura civil cotidiana, opressões cuja violência é encoberta pela idéia de uma alta taxa de miscigenação que a versão oficial do país apresenta como a ‘democracia racial’ brasileira” (Id.Ibid., p. 40).

<sup>105</sup> Veja - ano 29, n.35 - Editora Abril: 28 ago. 96, p. 74.

demandas étnicas, ecológicas e de gênero. Contudo, nos países de capitalismo periférico, percebe-se facilmente que os conflitos de classe encabeçam as lutas populares, porém, encampam critérios diferentes em relação àqueles adotados pela antiga forma de fazer política. Além de não privilegiar o “grande sujeito” (a classe operária ou o partido), dando maior prioridade às lutas localizadas, procuram integrar as demandas culturais e estabelecer dinâmicas solidárias e afetivas no espaço público. Tal tendência continua, nos anos de 90, segundo observa Scherer-Warren, em uma perspectiva de redes de movimentos, que, embora não se limitem aos embates setorizados, voltando-se, até mesmo, para a ação no âmbito político-institucional, mantêm presentes as cargas valorativas trazidas a lume pela atuação movimentalista nos anos 70 e 80, priorizando uma racionalidade ética que destaca a descentralização do poder e afirma práticas solidárias e participativas no bojo das relações sociais.

Isso quer dizer que a categoria “povo”, no âmbito da sociologia política, não pretende ser uma alternativa substitutiva à categoria “classe social”, mas sim revelar-se mais abrangente. Encontra-se no pensamento de Dussel uma perspectiva semelhante com relação ao “povo”, que procura dar conta, em sua abrangência, da expressão cultural, sem deixar de priorizar o papel das classes trabalhadoras, incluindo aí o exército de reserva que forma a grande massa de miseráveis. Contudo, argumenta também o filósofo argentino que o uso exclusivo da categoria “classe social” para fins de libertação, além de estar defasado pela complexidade das relações sociais, resultou, no caso soviético, em uma burocracia autoritária. Eis por que, afirma Dussel, para que haja verdadeira libertação, faz-se necessária a participação do povo no poder político.

Sob a categoria “povo”, Dussel quer colocar todos os latino-americanos (e povos periféricos em geral) que foram e são vítimas de exclusão e opressão no seio das relações sociais moldadas no sistema capitalista periférico em suas diversas fases. Nesse sentido,



há uma clara aproximação à base social dos NMS na América Latina, composta preferencialmente por setores oriundos das classes economicamente inferiores. Afirmo o filósofo argentino que esse “bloco social dos oprimidos” tem um “ser” totalmente distinto do “ser” privilegiado pelo sistema. Portanto, localiza-se no âmbito da exterioridade. Argumenta que realizar esse “ser” distinto significa transcender o sistema - que não reconhece verdadeiramente a alteridade, pois exclui estruturalmente grande parte daqueles que o compõem - em direção a uma nova totalidade.

Quando se tratou das demandas dos NMS, foi possível realizar uma aproximação entre estas e o que é denominado por Ágnes Heller *necessidades radicais*. Tais necessidades, como se viu, surgiram em virtude do próprio funcionamento do sistema capitalista, que, todavia, não seria capaz de atendê-las, apenas de gerá-las. Portanto, afirmar a satisfação dessas necessidades significa, fundamentalmente, encaminhar-se para outro sistema (em relação ao qual não cabe aqui tecer considerações explicativas de suas possíveis características). Esse “outro sistema” é um conceito que se aproxima da exterioridade de Dussel, ou melhor, da nova totalidade que se encontra em potência na exterioridade, pois seus pressupostos fogem dos limites da totalidade em questão, procurando afirmar aquilo que emerge no “povo”, e que se encontra obnubilado pela opressão e pela exclusão. Por esse motivo, é de vital importância para Dussel a consciência da opressão, pois só a partir daí se poderá afirmar o que se tem de valioso, saindo da alienação rumo à libertação, que, dessa maneira, tomará o caminho da “via longa”, isto é, de uma transformação cultural. Da mesma forma, Eunice Durham, referindo-se aos NMS, salientou a necessidade da ciência da situação desvantajosa e miserável para que, mediante um reconhecimento mútuo, os seus participantes pudessem agir em busca da satisfação de suas carências. Pode-se, portanto, dizer que os NMS se encontram na exterioridade do sistema. Obviamente esta última afirmação é feita em um

caráter aproximativo e experimental, procurando incentivar estudos nessa direção, sem, contudo, ter a pretensão de selar a certeza a respeito da procedência desse tipo de conexão.

Nesse processo de libertação que passa, portanto, por uma transformação cultural, no sentido de que o povo possa exercer o “ser” que lhe é inerente e deixar de se submeter às orientações de um “ser” que lhe oprime, Dussel enfatiza o papel do filósofo-educador, isto é, daquele que, embora não se encontre na mesma situação de exclusão vivenciada pelos grupos populares, é capaz de despertá-los para o “ser” que lhes é inerente, para a sua alteridade. Aqui, o filósofo-educador aparece exercendo papel semelhante ao protagonizado pelas instituições de apoio aos movimentos populares, como a Igreja, os partidos e as ONG. Nesse aspecto, vale, e muito, a advertência de Ana Maria Doimo para o perigo da reificação da noção de NMS com base em conceitos fabricados por setores que não estão necessariamente vivendo a situação em foco, o que vem denunciar a possível autonomia e identidade desses sujeitos. Assim, é preciso tomar cuidado para que essa atividade pedagógica do filósofo da libertação, bem como a das instituições de apoio, não acabe por se transformar em mais uma atitude paternalista em relação à dimensão do popular. Aliás, percebe-se a imensa semelhança entre as categorias trabalhadas pela filosofia de Dussel, em especial esse papel preponderante do “guia-pedagogo”, seja ele padre ou filósofo, e a orientação da Igreja na década de 70 e início dos anos 80 (que privilegiou a pedagogia de Paulo Freire em todos os espaços possíveis), principalmente após o Encontro de Medellín (a respeito do qual Dussel escreveu algumas de suas obras teológicas), fato que não poderia ser diferente, tendo em vista a sua aguda participação no âmbito do debate teórico da Teologia da Libertação. Contudo, sua obra se destaca, nesse particular, por procurar dialogar profundamente com a tradição filosófica européia e por ressaltar a dimensão antropológica da alteridade,

bem como em face da coerência interna de seu sistema filosófico, mesmo que os seus pressupostos sejam altamente discutíveis (o que, como se viu, é o caso da perspectiva criacionista).

Uma vez realizada a análise a respeito da emergência, da caracterização, das possibilidades e dos limites dos NMS, bem como a identificação de alguns pontos de contato com a filosofia dusseliana, cabe, a essa altura, antes de adentrar na discussão a respeito de possíveis aproximações entre o campo jurídico e a filosofia da libertação, caracterizar o direito como um fenômeno que não se restringe ao âmbito estatal e que visualiza, na práxis dos NMS, uma fonte de novos direitos.

## **2.5 - A CRISE DO PARADIGMA DA DOGMÁTICA JURÍDICA**

Obviamente, para que se possa falar em um outro direito, ou em um direito que remeta ao âmbito da “exterioridade” que surge na América Latina, torna-se necessário evidenciar a insuficiência do paradigma jurídico dogmático, principalmente no que diz respeito às condições periféricas de países como o Brasil. Um infindável número de obras foram escritas sobre o tema. Não cabe neste espaço uma extensa revisão do assunto. É importante fazer a advertência de que o objeto principal deste trabalho não constitui a tipificação dessa inadequação entre tal paradigma jurídico e a realidade social. Contudo, é imprescindível apresentar algumas posições básicas sobre a questão.

Uma ampla análise a respeito da crise de paradigmas<sup>106</sup> dentro do direito é realizada por Wolkmer<sup>107</sup>, constituindo passo necessário rumo à construção de um

---

<sup>106</sup> Paradigma, aqui, é tomado no sentido conferido por Khun, significando os pressupostos que fundamentam uma comunidade científica. Na análise de Khun, a evolução linear, cumulativa e contínua do paradigma, tal qual entendida pela perspectiva positivista, é rechaçada em prol de uma mudança qualitativa e epistemológica, em que o critério emergente difere totalmente do que está em crise.

outro referencial para a ciência jurídica. Uma crise de paradigmas é identificada a partir do momento em que o paradigma dominante já não consegue mais explicar os fenômenos que deveria esclarecer. Nesse sentido, pode-se falar de uma crise de paradigmas dentro do direito.

No mundo jurídico, o paradigma dominante é o dogmático. Antes de se identificar a sua crise, contudo, torna-se necessário o esclarecimento de sua complexa gênese. O paradigma da dogmática jurídica é um conceito histórico, composto a partir da convergência de processos parciais que se encontram na base da modernidade, tendo se configurado, praticamente, na Europa Continental do século XIX<sup>108</sup>.

Existem, no interior do paradigma dogmático, duas matrizes, uma epistemológica e outra política, tornando-se tributário tanto do discurso cientificista quanto do discurso estatal-legalista. A dogmática jurídica originou-se na Escola Histórica alemã no começo do século XIX, contudo ela absorve, já no momento de seu aparecimento, três heranças básicas<sup>109</sup>:

a) a jurisprudencial, procedente do Direito Romano. Esta herança refere-se a uma técnica, a *prudentia*, que procura pensar os problemas como conflitos que devem ser resolvidos por uma autoridade. Daí decorre a condição de ciência prática da qual se reveste a Dogmática, pois ela não apenas contempla e descreve, mas também age e prescreve, não é apenas parte imanente da ordem jurídica, mas serve de mediação entre esta e as decisões concretas;

---

<sup>107</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 58 a 69.

<sup>108</sup> Cf. ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Dogmática Jurídica - esforço de sua configuração e identidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 1996. pág.24.

<sup>109</sup> Cf. Id. Ibid., págs.31-33.

b) a exegética, originária da tradição dos glosadores da Idade Média. A exegese era feita a partir dos textos jurídicos romanos, revestindo-se de um caráter dogmático, sagrado e transcendente, em face da cristianização do mundo ocidental, o que, obviamente, contribuiu para a dogmatização do saber prudencial;

c) a sistemática, vinda do jusracionalismo da era moderna. No século XVII, o jusnaturalismo rompeu com os procedimentos dos glosadores e com o saber prudencial, que eram baseados na autoridade, pois passou a cultivar a crença na razão, cujos princípios deveriam ser investigados para a sua aplicação sistemática. Desta época, percebe-se a grande influência do pensamento matemático e a necessidade de instrumentalizar o pensamento jurídico com um sistema lógico-demonstrativo, construído a partir de premissas gerais e universais provenientes da razão.

Tais heranças encontrar-se-ão presentes no momento em que a Escola Histórica alemã, principalmente através de Savigny e Jhering, esforça-se para conferir à investigação jurídica um caráter científico. O direito não é mais entendido como um conjunto de leis naturais e universais, como apregoava o jusnaturalismo da razão, mas sim um fato histórico, que se articula em forma de sistema. Contudo, é importante salientar que o direito era um fenômeno histórico não porque estava na história, mas sim porque era histórico na sua essência, isto é, era um processo realizado pelo homem, que teve começo, meio e fim. O fim era justamente o Direito Romano, que traduzia o “espírito do povo”, isto porque a Alemanha daquela época ainda não possuía um direito estatal. Eis a explicação do porquê a Escola Histórica deslocou-se de uma promessa de constituição de uma ciência realmente histórica para a consolidação de uma ciência dogmática e formal.

O núcleo do paradigma dogmático, que foi desenvolvido no historicismo jurídico, é a construção jurídica. Ela significa a sistematização do direito realizada mediante uma construção dos juristas que visa a dar uma visão de conjunto ao direito e seus mecanismos. Ela constitui um processo superior de conceitualização e integração das normas jurídicas, ficando em um patamar inferior as tarefas de análise e interpretação ou concentração lógica. Assim, a construção jurídica não se esgota no direito positivo, remetendo o jurista a conceitos e princípios aos quais as normas se referem. Eis o porquê, nesta perspectiva, não se pode entender o direito sem referir-se ao seu sistema interno.

Com o desenvolvimento da construção jurídica desloca-se o problema do conteúdo do direito para como ele se realiza. Percebe-se que tanto a idéia do direito como um fato (no caso, histórico) como a sua sistematicidade são efeitos do cientificismo que dominou o século XIX e que permitiu, em seguida, que o paradigma dogmático pudesse atingir a sua maturação a partir da recepção da matriz positivista.

O princípio do cientificismo, que veio, posteriormente, a informar o núcleo da idéia positivista, entendia ser a Ciência a única forma de conhecimento aceitável. Esta, por sua vez, partia de uma perspectiva eminentemente empirista. O mundo não é um conjunto de leis e princípios, mas sim um conjunto de fatos, por trás dos quais se escondem causas ou leis que cabe à Ciência descobrir, o que fará mediante o método de verificação empírica, composto de observação, recolhimento e experimentação. Um conhecimento será científico caso se articule de modo sistemático e coerente, e resista à verificação empírica das hipóteses em que se apóia<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. Id. Ibid., pág. 41.

Assim, como a especulação filosófica metafísica não é passível de verificação empírica, ela passa a ser rejeitada, reduzindo-se a Filosofia às preocupações epistemológicas. Tal postura antimetafísica, contudo, se deve não porque o positivista não acredite na existência e possibilidade de um saber universal, mas sim porque entende que o caminho para se chegar até ele é experimental e não especulativo.

Como já se disse, é com o positivismo que o paradigma dogmático irá atingir a sua maturação. Contudo, é importante salientar o fato de que quem realiza a passagem do jusnaturalismo racionalista para o positivismo é o historicismo, por razões que já foram expostas. Vera Regina Pereira de Andrade, em que pese a multifacetariedade de pensamentos que presidem o conceito de juspositivismo, procura partir de um conceito classificatório que reúne aspectos gerais e nucleares do juspositivismo. Tal conceito se subdivide em três perspectivas: o juspositivismo como *approach* ao direito, o juspositivismo como teoria e o juspositivismo como ideologia<sup>111</sup>.

O juspositivismo como *approach* ao direito vem completar a matriz epistemológica da dogmática jurídica, já iniciada pela Escola Histórica, procurando inserir o conhecimento do direito na mesma dinâmica de cientificidade que distingue radicalmente os fatos e os valores, demarcando a objetividade e a neutralidade axiológica como critérios de cientificidade. O que interessa ao conhecimento científico, no âmbito do direito, é apenas o direito positivo, relegando a segundo plano a discussão acerca de um direito ideal. Tal é a perspectiva de Kelsen ao distinguir entre o direito que *é* aquele que *deve-ser*. Daí decorre o monismo

---

<sup>111</sup> Cf. Id. *ibid.*, pág. 55-63.

característico do positivismo jurídico e a ideologia da “neutralidade ideológica” da ciência jurídica.

A distinção entre o direito que *é* e o que *deve-ser* enseja uma teoria mais ou menos elaborada sobre o direito. Esta surge no momento histórico de surgimento e domínio do Estado moderno, onde o direito positivo, sobre o qual o direito enquanto ciência deveria se debruçar, identifica-se quase que exclusivamente com as normas jurídicas produzidas pelo Estado. Tal realidade condiz com o conceito de Estado moderno que é entendido como o detentor do monopólio e da regulação da violência na sociedade.

À perspectiva estatal-legalista aderem uma série de teorias, consideradas como características do positivismo jurídico. O direito, a partir da teoria da coatividade, passa a ser entendido como um sistema de normas aplicado coativamente, cujo conteúdo consiste na regulação da violência na sociedade. A norma jurídica, a partir da teoria imperativa, é compreendida como um mandato coercitivo. As fontes do direito, por intermédio da teoria monista, encontram na lei escrita a sua supremacia, ficando em segundo plano outras fontes como o costume, a jurisprudência e a doutrina. O ordenamento jurídico é visto como um sistema completo (sem lacunas) e coerente (sem antinomias). E, por fim, a partir da própria idéia da separação de poderes, o judiciário é visto como um mero aplicador das normas, sendo a sua atividade lógica e dedutiva, portanto não-criativa e neutra.

Por fim, o juspositivismo como ideologia é percebido a partir do momento em que se confere ao direito vigente um valor positivo pelo simples fato de ele existir, pouco importando a sua correspondência a um direito ideal. Assim, o direito é justo porque é válido, porque decorre do exercício do poder proveniente do monopólio da força, do Estado, independentemente do conteúdo moral de suas proposições. Este



entendimento impele a um acatamento acrítico das prescrições jurídicas, que passam a ser valiosas por estarem incluídas no sistema a partir de critérios objetivos<sup>112</sup>.

Percebe-se, portanto, a complexidade do paradigma da dogmática jurídica, formado originariamente pela Escola Histórica, tendo recebido as heranças jurisprudenciais, exegéticas e sistemáticas, e atingido a sua maturação com o *approach* positivista. Esta é a composição de sua matriz epistemológica. Da mesma forma, também irá compor este paradigma uma matriz político-ideológica, formada a partir do surgimento do Estado liberal.

A dogmática jurídica insinua-se não como uma ciência descritiva, mas sim prescritiva, e, neste sentido, não pode ser ideologicamente neutra. Ela constitui um sistema de conceitos cuja função precípua é a garantia de uniformização e previsibilidade das decisões judiciais, para que o direito possa ser aplicado equânimamente. Ela tem a função de assegurar, através de um instrumental conceitual, um nível mínimo de comunicação entre as normas jurídicas abstratas e as decisões judiciais concretas. O importante, nesta perspectiva é proceder-se a um corte da realidade de forma a isolar os problemas que são relevantes para se tomar as decisões, descuidando-se dos demais e de seu contexto. Eis o porquê para a dogmática jurídica não é importante a relação dos fenômenos com a realidade, pois ao assumir a sua função

“a dogmática necessita ‘neutralizar os conflitos’, isto é, abstrai-los da problemática real e global (social, econômica, política) na qual se inserem e torná-los conflitos abstratos, interpretáveis, definíveis e decidíveis ‘juridicamente’”<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Vera Regina Pereira de Andrade observa, assim, uma “passagem da descrição objetiva à valoração positiva do Direito. O efeito deste trânsito é a transformação do positivismo jurídico de teoria do Direito em teoria da justiça” (Id.Ibid., pág.63).

<sup>113</sup> Id.Ibid., pág.82.

O paradigma dogmático no direito, ao ser contrastado com o critério de cientificidade que exige um objeto factual e uma atitude descritiva e desinteressada, padece de sérias objeções<sup>114</sup>. Contudo, Vera Regina Pereira de Andrade, a partir da teoria dos paradigmas de Thomas Kuhn, entende ser possível auferir a cientificidade da dogmática jurídica. Percebe-se que a mesma reveste-se de um caráter essencialmente paradigmático, segundo os moldes kuhnianos, atingindo o consenso na comunidade dos juristas que compõem a tradição ocidental-continental, pois,

“com efeito, mais do que definir objeto, método e função que caracterizam a identidade da Ciência Jurídica - isto é, seu âmbito, instrumentos e sentidos - o paradigma dogmático define toda uma maneira de cultivá-la; todo um estilo de pensamento e ação que marca, com efeito, uma tradição específica de fazer Ciência e na qual se formam, sucessivamente, novos juristas”<sup>115</sup>.

Obviamente, há uma inegável presença da matriz positivista no paradigma da dogmática jurídica, que, contudo, adquire uma peculiaridade em função da proeminência de sua dimensão prática. Sendo, portanto, uma ciência prática, a dogmática jurídica é marcada claramente por uma dimensão técnica.

A autora esclarece que ao se utilizar da teoria dos paradigmas de Kuhn, ela não quis “salvar” a cientificidade da dogmática jurídica, mas sim explicar porque não há uma correspondência entre a sua desqualificação epistemológica e a sua vigência efetiva, estando a identificação entre ciência e dogmática sempre fortalecida, até porque a maioria dos juristas nem sequer questiona o estatuto científico do direito

---

<sup>114</sup> Id.Ibid.. págs.94-105.

<sup>115</sup> Id.Ibid.. pag.111.

assim entendido, partindo os mesmos de uma aceitação acrítica do “fato” sobre o qual se debruçam: a lei<sup>116</sup>.

Todavia, o questionamento acerca da cientificidade da dogmática jurídica tem sido uma constante na história do pensamento jurídico, o que já não pode ser dito a respeito do questionamento da sua promessa funcional. Assim, a questão central, argumenta a jurista gaúcha seria: há a satisfação da promessa de segurança jurídica feita pela dogmática? E, caso haja, “para que” ou “para quem”<sup>117</sup>?

Assim, a dogmática jurídica, em sua função paradigmática, oferece respostas previsíveis e regulares, procurando conferir certeza e segurança nas relações. Para Wolkmer, a identificação do direito com a lei e a sua produção exclusiva por parte do Estado são características que

“vem dominando oficialmente, em fins do século XX, os países industriais avançados do chamado Primeiro Mundo (Europa central) e os países em desenvolvimento da periferia (América Latina)”<sup>118</sup>

Contudo, verifica-se a crise do paradigma da dogmática jurídica a partir do momento em que ele não consegue mais responder de maneira satisfatória às demandas sociais, permanecendo preso a formulações técnicas e abstratas que se distanciam da prática cotidiana da sociedade<sup>119</sup>. Assim, para certa ordem de

---

<sup>116</sup> Cf. Id. Ibid., pág. 113.

<sup>117</sup> Cf. Id. Ibid., pág. 114.

<sup>118</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Op.cit.*, p. 72.

<sup>119</sup> Sobre essa deficiência, observa Vera Regina Pereira de Andrade: “A pretensão da ciência jurídica dogmática é, assim, a de constituir-se como um saber autônomo e auto-suficiente (sistemático) que encontra explicação em si mesmo (egocêntrico) e sendo suscetível de uma análise imanente, que não remeta a elementos extranormativos, determinando uma exterioridade da dinâmica do Direito às mudanças e conflitos que constituem a sociedade” - não é demais advertir que o sentido de “exterioridade” aqui tratado nada tem a ver com a categoria trabalhada por Dussel (ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Op.cit.*, p. 32).

problemas que deveriam ser abordados pelo direito, por se tratarem de conflitos de interesses na sociedade, não se realiza a promessa de segurança jurídica do paradigma dogmático. Tal fato evidencia-se nos tempos atuais, por exemplo, na incapacidade de tal paradigma em lidar com a cada vez maior pluralidade de novos conflitos coletivos<sup>120</sup> (o que se dá tendo em vista, entre outros fatores, a forte presença do individualismo liberal em sua composição, que acaba por atomizar e generalizar os conflitos sociais, simplificando demasiadamente a sua percepção), bem como na sua insuficiência para atender às expectativas do capital globalizado (o que se evidencia a partir da recusa ao direito e ao Estado em muitos *fronts* de negociação). Portanto, defender a neutralidade e a objetividade científica no Direito significa ocultar um sentido ideológico, um conjunto de valores, por trás de uma retórica de vestes analíticas.

Na sustentação paradigmática da cultura jurídica dominante, como já se disse, além da matriz epistemológica positivista, há a presença de uma matriz político-ideológica, onde o liberalismo exerce papel central<sup>121</sup>. A visão liberal dá especial ênfase ao individualismo como fundamento da ordem jurídico-política, gerando os princípios básicos de organização do Estado e da sociedade, presentes na Constituição, tais como a igualdade perante à lei, a liberdade do indivíduo, a supremacia da vontade popular, o Estado de Direito, a democracia representativa e a tripartição de poderes. Com base nessa matriz política, as relações sociais são vistas

---

<sup>120</sup> Apontando para a existência cada vez maior dos conflitos coletivos, diz Vera Regina Pereira de Andrade: “Fragmentadas e desiguais, no tempo e no espaço, essas diversas formas de mobilização, organização e luta política encerram uma extraordinária diversidade de interesses e uma multiplicidade de situações e oportunidades de vida distintas, revelando, simultaneamente, que as necessidades individuais passam a ser formadas num processo sócio-econômico cada vez mais coletivo. Grupos e classes tornam-se cada vez mais protagonistas da ação social e política, indicando que os conflitos extrapolam sua dimensão interindividual para alçar uma dimensão interclassista e intergrupai: o impasse entre o individual e o coletivo (social) inscreve-se no horizonte de possibilidades da cidadania” (ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Op.cit., p.126).

<sup>121</sup> Cf. Id.Ibid., p. 29 a 42.

em seu aspecto consensual, isto é, como o fruto de um contrato social realizado entre indivíduos livres e iguais. Nessa ótica, o conflito é discriminado como uma anomalia que ameaça a necessária harmonia social, prevista no contrato, sendo percebido unicamente em sua fase individual, desvinculando-se, portanto, das relações de classe. O que permite essa visão consensual da sociedade é uma excessiva abstração e generalidade que possibilita reunir idéias e realidades contraditórias como partes de um todo coerente.

O que o positivismo e o liberalismo têm em comum, permitindo a sua complementariedade na formação de um discurso jurídico dominante, é a percepção do poder como algo exclusivamente exteriorizado e concentrado na lei, apostando-se mitologicamente em sua racionalidade e imparcialidade.

Apesar da uniformidade paradigmática no direito dos países de capitalismo avançado e periférico, o ordenamento jurídico adquire contornos específicos em cada caso. Isso ocorre, pois o direito, além de ser uma estrutura normativa, é também uma relação social, intimamente conectada a fatores que interagem entre si, como a forma de produção econômica predominante, as necessidades formuladas pela formação social e o exercício do poder político. Assim, no âmbito do capitalismo avançado, as prioridades são dirigidas aos direitos sociais, aos direitos relativos à diferença étnica, de defesa das minorias, aos problemas ambientais e de consumo, bem como ao acesso à Justiça. No caso dos países de capitalismo dependente, as preocupações voltam-se para a defesa dos direitos civis, políticos e socioeconômicos, bem como para o controle de conflitos de todas as espécies que dizem respeito à satisfação de necessidades básicas e de sobrevivência. Além disso, enfatiza-se o aspecto repressivo e punitivo que o ordenamento jurídico adquire nessas regiões dependentes.

De forma geral, a adequação, ao longo da História, do ordenamento nos países desenvolvidos é um fato bem mais perceptível do que nas sociedades periféricas, onde a tônica sempre foi a importação e a imposição de modelos jurídicos que dizem respeito à realidade do “centro” (fenômeno, aliás, que ocorre não só no campo jurídico, mas no filosófico, no político e no cultural). A esse respeito, afirma Rubio:

*“esto es lo que les viene ocurriendo, por lo menos, desde el siglo pasado, en el terreno jurídico y político, aplicándose leyes y sistemas extraños a la propia realidad, organizándose los pueblos políticamente sin llevar a sus constituciones oficiales escritas atributos privativos de sus realidades nacionales, y limitándose a imitar las leyes y los preceptos de pueblos con otras necesidades”<sup>122</sup>.*

Ora, como foi dito, o direito volta-se para problemas diferentes, quer se trate de uma situação, quer se trate de outra. Portanto, percebe-se que a crise do paradigma da dogmática jurídica afeta de maneira bem mais aguda a realidade periférica, pois a inadequação entre direito e realidade, sinal da crise, além de comprometer de forma mais crítica essas sociedades, já é um sintoma que remonta ao próprio período colonial. Nessa perspectiva, Wolkmer realiza uma sucinta análise acerca da cultura jurídica brasileira, observando que a superioridade estatal sempre foi uma constante nos períodos da Colônia, do Império e da República. Desde o começo foi o reflexo de uma imposição e de um controle elitista do poder. No Brasil, o Estado se forma antes da sociedade civil, com uma estrutura herdada de Portugal (semifeudal, patrimonialista e burocrática). No período colonial, prevalece o direito da Metrópole, distanciado das práticas comunitárias, preocupado apenas com certa

---

<sup>122</sup> RUBIO. David Sanchez. Op.cit., p. 7 e 8.

elite que gira em torno da Coroa portuguesa. No Império, há uma divisão entre o direito estatal da monarquia e o direito canônico<sup>123</sup>, que, da mesma forma, não se voltam para os interesses da grande maioria. E na República, com a instalação clara de uma ordem liberal-burguesa, ocorre a solidificação do positivismo jurídico, em que a finalidade do direito estatal é proteger os interesses de proprietários de terra e da burguesia detentora do capital, embora mascare tal escopo com um discurso liberal e formal.

Para melhor entender essa preponderância estatal em face da sociedade, deve-se compreender que as transformações socioeconômicas pelas quais o Brasil passou, no sentido de adaptá-lo ao capitalismo industrial, não foram fruto de uma classe social emergente que, ao aglutinar todo o povo em torno de suas idéias e pretensões, tenha propiciado uma revolução burguesa orientada por uma classe jacobina. Tal transformação, nos países de capitalismo periférico, pode ser chamada, invocando-se a categoria gramsciana, de “revolução passiva”, pois ocorreu apenas por iniciativa das classes dirigentes estabelecidas no poder (elites provindas de setores da burocracia civil e militar), sem a participação popular<sup>124</sup>.

A própria formação do Estado brasileiro, quando da independência do jugo português, foi uma revolução passiva, embora todos os setores populares desejassem a independência. A partir daí começou a ser constituída uma elite burocrática para compor os quadros do Estado brasileiro, inicialmente recrutada de segmentos ligados à mineração, ao comércio e à propriedade da terra, para depois, no Império, ser

---

<sup>123</sup> Assinala Wolkmer que esse foi o caso mais evidente de aceitação de um sistema pluralista no direito. Contudo, tal pluralismo era de caráter conservador, pois contemplava e reproduzia a convivência das forças dominantes (WOLKMER, Antonio Carlos. *Op.cit.*, p.76 e 77).

<sup>124</sup> Sobre a aplicação do conceito de “revolução passiva” à realidade brasileira ver: COUTINHO, Carlos Nelson. *As categorias de Gramsci e a realidade brasileira*. In: *Gramsci e a América Latina*. COUTINHO, Carlos Nelson. NOGUEIRA, Marco Aurélio (orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.p. 103 a 127.

formada pelos magistrados e bacharéis e, na República, pelos tecnocratas civis e militares. Assim, o Estado brasileiro, à imagem da organização administrativa lusitana, monta um sistema burocrático e centralizador e se forma sem a presença de uma identidade nacional que se refira aos anseios e objetivos de sua população, da sociedade como um todo<sup>125</sup>.

É óbvio que, principalmente após a abertura democrática dos anos 80, o Estado não constitui tão claramente, como era nos períodos anteriores, um espaço privado; contudo, ainda se ressenete muito dessa característica. Atrás da imagem de Estado neutro e defensor dos direitos do cidadão esconde-se uma composição dirigente arcaica e elitista, que se expressa principalmente, entre outras, por relações de clientelismo, apadrinhamento, nepotismo e coronelismo<sup>126</sup>. Tais circunstâncias de raízes históricas tornam ainda mais problemático o monopólio jurídico do Estado.

Um claro sintoma da crise atual do paradigma dogmático do direito na América Latina, montado para lidar com conflitos de natureza individual e civil, é a sua incapacidade de apreciar conflitos de caráter coletivo. Antes de adentrar na análise prática dessa inapetência, principalmente em nível do Judiciário, cabe evidenciar a fala jurídica com relação à cidadania, o que será idôneo para melhor compreensão da ausência de entendimento, no âmbito da cultura jurídica dominante, de um contexto de cidadania mais amplo, que abarque a realidade dos conflitos coletivos.

---

<sup>125</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. *Elementos para uma crítica do Estado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1990, p. 47.

<sup>126</sup> Maria Célia Paoli também assinala a presença dessa cultura autoritária no Estado brasileiro, chamando a atenção para a violência com que os conflitos, ao longo da história política brasileira, foram tratados, bem como para a existência de uma grave hierarquia valorativa que estipula lugares fixos onde se constituem dominados e dominadores. “É dentro desta pesada herança de uma cultura política autoritária que o regime democrático formal foi estabelecido, e certamente ela permeou o caráter elitista, negociado “pelo alto”, da transição política que levou os militares de volta aos quartéis. Como tem permeado, também, quase todos os conflitos políticos na história moderna brasileira, independente de ideologias” (PAOLI, Maria Célia. *Op.cit.*, p. 29).



Nesse sentido, assegura Vera Regina Pereira de Andrade, ao pesquisar os principais autores de Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado, que a definição jurídica de cidadania compreende apenas dois aspectos: a *cidadania em sentido amplo*, identificada com a nacionalidade (em que o uso do termo “povo” remete a um dos elementos que compõe o Estado, significando tão-somente aqueles que nasceram no país ou descendem de pessoas que aí nasceram); e a *cidadania ativa*, exercida pelos que detêm direitos políticos, ou seja, o corpo eleitoral. Assim, a cidadania aparece no Direito apenas como construção normativa. O seu significado não é buscado em outros ramos do conhecimento. É vista como uma categoria estática, um vínculo absolutamente unilateral, desprovido de qualquer poder instituinte. É um conceito autoritário, pois esvazia a historicidade inerente à noção de cidadania e à sua ampliação no espaço político, bem como reduz a complexidade do fenômeno, obstaculizando, até mesmo, os seus componentes democráticos plurais<sup>127</sup>.

Como foi dito, por trás da cultura jurídica dominante existe uma base paradigmática composta por uma matriz epistemológica onde o juspositivismo tem presença destacada e por uma matriz político-ideológica liberal. Dessa forma, tais bases se encontram, igualmente, na sustentação do conceito jurídico de cidadania. A presença do positivismo é evidenciada pela definição normativa constitucional dada à cidadania (extremamente indefinida, diga-se de passagem). E o liberalismo é visto na ênfase dada aos direitos políticos. Nesse ponto, é preciso afirmar que o direito de votar e ser votado não é algo desprezível, muito pelo contrário; contudo, restringir o conceito de cidadania apenas a essa dimensão é ideologizá-lo. Do liberalismo também se herdou a cisão absoluta entre Estado e sociedade civil, com a atribuição de papéis específicos e incommunicáveis a cada um dos pólos. Visualizar a sociedade apenas no

---

<sup>127</sup> Cf. ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Op.cit., p.17 a 26.

seu âmbito privado e econômico é despolitizá-la. Ela se insere no público não pela sua própria natureza de potencialidade instituinte e fundante desse espaço, mas sim sob a tutela de parâmetros predefinidos pelo Estado. E o direito, nesse sentido, funciona como a instrumentalização institucional da ação estatal. Todavia, embora tenha o político-estatal como matriz, o direito tem uma complexidade própria que aponta tanto para a sedimentação de relações e estruturas conservadoras, como para perspectivas políticas de luta (seja na oposição ao Estado autoritário, seja na materialização de direitos sociais).

Assim, da oposição entre indivíduo e Estado chega-se facilmente à oposição entre cidadão e Estado, o que implica a incidência do princípio democrático sobre o liberal, entendendo-se que a melhor forma de limitar o poder do tirano (liberdade negativa), para que possa haver a obtenção de um bem-estar comum no livre desenvolvimento do mercado, ou da vida privada (liberdade positiva), é possibilitar a participação de quem está diretamente interessado nessa limitação: o cidadão. Logo, o exercício da cidadania civil acaba por ser melhor viabilizado por meio da cidadania política, e esta só pode ser exercida observando-se aquela. Contudo, o indivíduo é uma categoria, na cidadania política, com autonomia referente a si e não ao grupo ou à classe social ao qual pertence. Eis por que a cidadania política é restrita e permitida apenas por intermédio da representação, de modo a não ferir a separação entre o público e o privado, pois politizando ou socializando o espaço privado, dilui-se tal dicotomia.

Na visão liberal, portanto, a demanda pela cidadania não é algo que surge espontaneamente na sociedade, sendo direcionada pelo poder político. Ela não é concebida como fim em si mesma, mas sim como meio para atingir um consenso regular, visando à legitimação do poder político. A partir do momento em que há a

universalização do sufrágio, a cidadania, na perspectiva liberal-democrática, torna-se plena<sup>128</sup>.

A identificação da cidadania política plena como o elemento fundante da democracia representativa, na medida em que esgota o conceito de participação da sociedade no espaço público, revela-se uma das principais causas da própria crise do sistema representativo. Tal cidadania, apesar de oferecer visíveis canais de contestação ao poder político instituído, figura, em última instância, como uma concessão do Estado, como um espaço por ele criado e regulado. Sua função precípua é legitimar a dominação política e social do capitalismo. Isso sem falar que, principalmente em países periféricos, onde boa parte dos eleitores se encontra enfraquecida pela sua situação de exclusão social (o que inclui a ausência de educação básica), a manipulação eleitoral realizada por aqueles que detêm maior poderio econômico, pela larga utilização da mídia e de campanhas ao estilo “pão e circo”, revela-se uma realidade incontestável. Urge, portanto, ampliar o conceito de cidadania, situando na sociedade a sua criação e regulação.

O discurso da cidadania herdado do liberalismo, portanto, baseia-se na igualdade abstrata entre os indivíduos que compõem a sociedade. Ao figurar como fundamento do Estado capitalista, a igualdade abstrata exerce a função de ocultamento das relações de exploração no seio da sociedade. Assim, a ação coercitiva do Estado, quando empregada, não é vista como uma atitude em prol de uma dominação, mas sim como a legítima exigência de sujeitos juridicamente iguais que contrataram livremente o que está no direito. É importante perceber que o Estado de Natureza, antecedente do pacto social que criou o Estado, é, antes de mais nada, uma ficção, pois nunca houve uma sociedade composta por pessoas livres e

---

<sup>128</sup> Cf. Id. Ibid., p. 121.

iguais, isentas de prévia dominação. Logo, partir da pressuposição de existência de vontades livres na formulação do contrato social é excluir aquelas vontades que não estavam livres na época dessa formulação; é, fundamentalmente, ocultar as relações de dominação presentes no contexto social. Constata Vera Regina Pereira de Andrade, tendo em vista tal circunstância, a função do discurso da cidadania:

“presta-se, assim, a uma proeza singular. Ao escamotear relações de dominação sob a roupagem de relações jurídicas, ensejando a co-participação dos sujeitos na formação da lei e dos poderes públicos, apresentando o recurso à coerção como respaldo à obediência jurídico-política da cidadania e gerando a crença de que as relações sociais não serão reguladas pelo arbítrio, sintetiza elementos substanciais necessários à obtenção do consenso social e à crença na legitimidade do poder político, a partir da crença na legalidade”<sup>129</sup>.

A cidadania, dessa feita, reveste-se de um caráter estratificado, pois o próprio ordenamento jurídico estipula direitos assimétricos, reproduzindo a divisão social do trabalho. Discriminando certa parcela da população, a cidadania legal dá lugar à criação de outra cidadania, que postula e exige novos direitos.

Vera Regina Pereira de Andrade chama a atenção, enfim, para a existência de uma grande ambigüidade no discurso da cidadania, que tanto pode ser enunciada autoritária como democraticamente<sup>130</sup>. Eis por que não pode ser um discurso monolítico e estático, constituindo, acima de tudo, um processo histórico e dialético.

O sentido autoritário do discurso da cidadania é aquele que se concretiza como sendo o único, neutralizando os seus elementos políticos e as contradições que

---

<sup>129</sup> Id.Ibid., p. 61 e 62.

<sup>130</sup> Id.Ibid., p.70 a 73.

traz em seu bojo. Admite apenas a significação normativa. Entretanto, mesmo nesse espaço podem-se explorar as brechas e as possibilidades rumo a uma ampliação do conceito<sup>131</sup>. O sentido democrático, por sua vez, é aquele que é formado com base na aceitação do conflito como seu elemento fundante e da abertura para o reconhecimento de novos direitos.

Com a precedente explanação a respeito do conceito de cidadania presente no direito, pode-se melhor visualizar o porquê da incapacidade atual do campo jurídico para lidar com a complexidade presente das relações sociais, protagonizada principalmente pela cada vez maior coletivização dos conflitos. Wolkmer argumenta que a deficiência do direito em lidar com conflitos de caráter coletivo manifesta-se em dois níveis: na inadequação da legislação civil (Código Civil e Código de Processo Civil), como se verá adiante, e na crise do Poder Judiciário, caracterizada, basicamente, por um desajuste estrutural e pela pouca eficácia na resolução e no controle dos conflitos sociais, bem como pelo distanciamento na participação das soluções para os problemas gerados pelas novas tendências globalizantes do capital.

Nos Estados Unidos e na Europa, essas circunstâncias vêm gerando a reorganização do Judiciário, que não fica mais preso exclusivamente à resolução de conflitos individuais e patrimoniais, passando a ser chamado para arbitrar conflitos de massa e para reconhecer ou negar reivindicações sociais de “novos direitos”, o que acontece, principalmente, nos casos de demandas ambientais, étnicas e pacifistas. Na América Latina, a realidade é muito diferente. O Judiciário, além de não ter o seu

---

<sup>131</sup> Referindo-se a essa ampliação do conceito de cidadania com base na exploração das próprias brechas do sistema normativo oficial, escreve Vera Regina Pereira de Andrade: “A abstração decalcada da mediação cidadania, enquanto discurso que a situa, simultaneamente, como fundamento e negação da dominação no estado capitalista de direito, determinando as formas pelas quais é possível o cidadão existir frente ao ‘outro’ e frente ao Estado, constitui e instala, dentro da própria ficção que cria, as potencialidades democráticas do discurso da cidadania, que tende constantemente a extrapolar os limites dentro dos quais o Estado pretende mantê-lo” (Id.Ibid., p. 88).

papel reorientado, é ineficiente, submisso, dependente, com perfil fortemente conservador, lento, com excessiva ritualização burocrática e sem recursos materiais e humanos, o que já é reflexo da própria crise estatal. Contudo, o problema preponderante não é o seu desaparelhamento (o que seria apenas uma disfunção), mas sim a dificuldade de compreensão da sociedade atual e de seus conflitos, gerada por uma visão jurídica arraigada em uma tradição ultrapassada, isso sem falar na má vontade política de democratização desse setor e dos péssimos antecedentes históricos do Judiciário no Brasil<sup>132</sup>. Em suma, argumenta Wolkmer a respeito do Judiciário:

“nos horizontes da cultura jurídica positivista e dogmática, predominante nas instituições políticas brasileiras, o Poder Judiciário, historicamente, não tem sido a instância marcada por uma postura independente, criativa e avançada, em relação aos graves problemas de ordem política e social. Pelo contrário, trata-se de um órgão elitista que, quase sempre, ocultado pelo ‘pseudoneutralismo’ e pelo formalismo pomposo, age com demasiada submissão aos ditames da ordem dominante e move-se através de mecanismos burocrático-procedimentais onerosos, inviabilizando, pelos seus custos, o acesso da imensa maioria da população de baixa renda”<sup>133</sup>.

Com isso, emergem outras agências de resolução dos conflitos: as não-institucionalizadas (arranjos, acordos e negociações) e as instâncias judiciais informais (juizados ou tribunais de conciliação ou arbitragens extrajudiciais). A expansão dessas práticas é um claro sinal de inoperância do Judiciário.

<sup>132</sup> A esse respeito, ver: SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979; CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

<sup>133</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 90 e 91.

Portanto, descortinam-se, segundo Wolkmer, basicamente duas alternativas: o melhoramento institucional e a ampliação da Justiça, aproximando dos cidadãos o aparato legal-estatal do cotidiano e possibilitando-lhes a participação em seu controle<sup>134</sup>; e o reconhecimento e o apoio de outras instâncias informais, quer elas venham do Estado, quer de manifestações comunitárias não-oficiais. Há que se perceber, da mesma forma, o crescente papel que vem exercendo o Estado-administração na resolução de uma série de conflitos<sup>135</sup>.

Apesar desse quadro caótico do Judiciário descrito por Wolkmer, ele mesmo observa que reconhecer essa crise não significa negar o papel do Judiciário como um lugar futuro de resolução de conflitos coletivos, desde que seja de uma perspectiva descentralizada e controlada democraticamente pelos grupos intermediários.

Todavia, o que se vê atualmente, como se frisou, é a incapacidade dos juizes para solucionar as contendas de caráter coletivo. Isso se evidencia nos conflitos pela posse da terra, seja no solo urbano ou rural. Tais conflitos são, no Brasil, os que têm maior incidência e os que adquirem os contornos mais violentos<sup>136</sup>. Essa incapacidade se concretiza de maneira peculiar quando o magistrado resolve aplicar

---

<sup>134</sup> Diz Roberto Aguiar, referindo-se ao Poder Judiciário no Brasil: "Esse novelo complexo e elitista sofre de um outro problema ainda mais grave: ele não admite que suas atividades sejam controladas pela comunidade na qual judica. Sua lentidão não pode ser reclamada, seu alto custo não pode ser discutido, seus problemas burocráticos não podem ser denunciados publicamente. Tudo se dá *interna corporis*, não havendo possibilidade de participação da comunidade, sob pena de perda da independência do poder. Não estamos defendendo o controle do teor das decisões judiciais, mas defendendo o democrático direito de um julgamento célere, o direito de não ser lesado por exigências pecuniárias para além dos regimentos de custos. Enquanto o Executivo e o Legislativo, pelo voto, se enquadram às exigências da democracia formal, o Judiciário não aceita a possibilidade do controle democrático das condições para a prestação jurisdicional" (AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. *A crise da advocacia no Brasil - diagnóstico e perspectivas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1991. p. 112 e 113).

<sup>135</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 91 e 92.

<sup>136</sup> A esse respeito pronuncia-se Wolkmer: "É paradoxal e inconcebível que um dos países de maior extensão territorial do mundo possua como um dos seus cruciais e quase insolúveis problemas os conflitos coletivos de natureza fundiária, causadores de choques violentos entre a minoria latifundiária, proprietária de grandes parcelas em desuso do território nacional, e uma grande massa constituída por milhões de despossuídos, necessitados e pobres não-proprietários (é o caso dos movimentos sociais dos 'sem-terra' e dos 'sem-teto')" (WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 94 e 95).

fielmente o que está na legislação civil a respeito do assunto. No Brasil, prevalece o direito de propriedade, consubstanciado no art. 524 do Código Civil, sobre o direito de posse, previsto no art. 485. O inciso XXIII do art. 5º da Constituição Federal, que prevê a função social da propriedade, pelo fato de não estar regulamentado, pouca influência tem na resolução dessas questões, embora alguns juízes se tenham valido desse instrumento para decidir em favor da parte mais pauperizada<sup>137</sup>. O que Wolkmer chama de “direito social da posse” acaba surgindo e designando um “novo direito”, seja por uma forma inédita de ser atendido, seja por se referir a uma necessidade não atendida satisfatoriamente pelo ordenamento jurídico<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Esse é o caso extremamente emblemático de um acórdão do Tribunal de Justiça de São Paulo julgado em 16.12.94, referente à Apelação Cível 212.726-1-8, cujo relator foi o desembargador José Osório. A Apelação foi interposta em virtude de uma sentença dada em Ação Reivindicatória, julgada procedente, referente a lotes que estavam sendo ocupados por favelas. O julgamento da Apelação, todavia, foi favorável aos sucumbentes, utilizando-se para tanto, como argumentação básica, a função social da propriedade, prevista na Constituição de 1988. Eis alguns trechos ilustrativos do teor da decisão:

“Os lotes de terreno reivindicados e o próprio loteamento não passam, há muito tempo, de mera abstração jurídica. A realidade urbana é outra. A favela já tem vida própria, está, repita-se, dotada de equipamentos urbanos. Lá vivem muitas centenas, ou milhares, de pessoas. (...) Lá existe uma outra realidade urbana, com vida própria, com os direitos civis sendo exercitados com naturalidade. O comércio está presente, serviços são prestados, barracos são vendidos, comprados, alugados, tudo a mostrar que o primitivo loteamento hoje só tem a vida no papel. (...) A realidade concreta prepondera sobre a ‘pseudo-realidade jurídico cartorária’. Esta não pode subsistir, em razão da perda do objeto do direito de propriedade. (...) O desalojamento forçado de 30 (trinta) famílias, cerca de 100 (cem) pessoas, todas inseridas na comunidade urbana muito maior da extensa favela, já consolidada, implica uma operação cirúrgica de natureza ético-social, sem anestesia, inteiramente incompatível com a vida e a natureza do direito. É uma operação socialmente impossível. E o que é socialmente impossível é juridicamente impossível. (...) A leitura de todos os textos do CC só pode se fazer à luz dos preceitos constitucionais vigentes. Não se concebe um direito de propriedade que tenha vida em confronto com a Constituição Federal, ou que se desenvolva paralelamente a ela. (...) O princípio da função social atua no conteúdo do direito. Entre os poderes inerentes ao domínio, previstos no art. 524 do CC (usar, fruir, dispor e reivindicar), o princípio da função social introduz um outro interesse (social) que pode não coincidir com os interesses do proprietário. (...) Assim, o referido princípio torna o direito de propriedade, de certa forma, conflitivo consigo próprio, cabendo ao Judiciário dar-lhe a necessária e serena eficácia nos litígios graves que lhe são submetidos. No caso dos autos, o direito de propriedade foi exercitado, pelos autores e por seus antecessores, de forma anti-social. O loteamento (...) ficou praticamente abandonado por mais de 20 (vinte) anos. (...) Em cidade de franca expansão populacional, com problemas gravíssimos de habitação, não se pode prestigiar tal comportamento de proprietários. O *ius reivindicanti* fica neutralizado pelo princípio constitucional da função social da propriedade. Permanece a eventual pretensão indenizatória em favor dos proprietários, contra quem de direito” (*Justiça e Democracia* - revista semestral de informação e debates. São Paulo: Revista dos Tribunais e Associação Juízes para a Democracia, primeiro semestre de 1996, p. 239 a 242).

<sup>138</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 95.



Por fim, com relação a esses conflitos coletivos, observa o jurista gaúcho, o Judiciário pode assumir três posições: a atuação tradicional (preponderante), em que o magistrado se atém exclusivamente ao texto legal; a atuação inoperante (cada vez maior), reflexo da incapacidade para a resolução de certos conflitos, muitas vezes solucionados pelo Estado-administração (como é o caso das ocupações rurais, por meio de assentamentos ou desocupações); e a atuação alternativa (rara), na qual o Judiciário decide favoravelmente à parte despossuída.

## **2.6 - NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS COMO FONTE DE DIREITOS**

Conforme se discutiu, o objetivo dos NMS é satisfazer necessidades humanas fundamentais. Percebe-se, diante do quadro de crise do paradigma jurídico dogmático, que se reflete principalmente na incapacidade judiciária, a não satisfação dessas demandas. Por elas se referirem a necessidades básicas da vida humana, mesmo que não sejam contempladas pelo ordenamento positivo em sua forma de ser aplicado ou em seu conteúdo, são afirmadas como direitos. Como direitos produzidos fora do contexto estatal-legal. Eunice Durham observa que, nos movimentos sociais,

“a passagem do reconhecimento da carência para a formulação da reivindicação é mediada pela afirmação de um direito”<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> DURHAM, Eunice. Op.cit., p. 29. Diz ainda a autora: “Os direitos que constam das nossas leis foram importados e sempre se mostraram inoperantes. Mas verificamos agora a ocorrência, entre nós, de um processo de construção coletiva de um conjunto de direitos que está sendo realizado pelos movimentos sociais. E isso não através de uma codificação completa e acabada de uma realidade existente, mas como o reverso de uma definição cumulativa de carências que são definidas como inaceitáveis. Isto é, parece que estamos vivendo um processo de construção coletiva de uma nova cidadania, definida por um conjunto de direitos, tomados como auto-evidentes, que é pressuposto da atuação política e fundamento de avaliação da legitimidade do poder” (Id.Ibid., p. 29).

Isso quer dizer que não se estabelece apenas uma relação mecânica entre necessidades e demandas. O que torna possível a mobilização dos movimentos não é só a percepção de necessidades comuns, mas a noção de “ausência de direitos”, com base na qual se constrói a sua identidade<sup>140</sup>. E, muitas vezes, só por meio de lutas e conquistas é que esses direitos são reconhecidos como tais pelo Poder Público. Nesse sentido é que se fala de “novos direitos”<sup>141</sup>. O “novo” não se refere necessariamente a uma reivindicação inédita ou que não esteja prevista de alguma forma no ordenamento, mas sim a um direito que não é contemplado ou atendido satisfatoriamente pela tutela oficial (é o caso de várias normas e dispositivos programáticos)<sup>142</sup>. Portanto, a luta por esses “novos direitos” se efetiva em dois

---

<sup>140</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 146.

<sup>141</sup> A respeito desse tema, em conjunção com a temática da cidadania, vista em um sentido mais amplo, Vera Regina Pereira de Andrade diz o seguinte: “Contudo, além de se evidenciar, a partir desses dois eixos nucleares, que remetem diretamente aos canais institucionalizados de representação (...), o horizonte de possibilidades da cidadania não esgota aí sua extensão. Seu exercício manifesta-se, em muitos aspectos, à margem do instituído, gerando a possibilidade de fazer valer direitos novos e particulares e ainda não garantidos como exigências coletivas pelo direito estatal (lei) e suas instituições” (ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Op.cit., p. 127). Para a autora, o potencial democrático da cidadania brasileira contemporânea encontra-se em “uma pluralidade de discursos enunciados pelos sujeitos sociais, erigindo a cidadania em espaço político de reivindicações de direitos; seja de velhos direitos de efetividade nula ou relativa, seja de novos direitos ainda não reconhecidos legalmente e nem institucionalizados” (Id.Ibid., p. 130). Da mesma maneira pronuncia-se Evelina Dagnino: “Considero que a nova cidadania trabalha com uma redefinição da idéia de *direitos*, cujo ponto de partida é a concepção de um *direito a ter direitos*. Essa concepção não se limita portanto a conquistas legais ou ao acesso a direitos previamente definidos, ou à implementação efetiva de direitos abstratos e formais, e inclui fortemente a invenção/criação de novos direitos, que emergem de lutas específicas e da sua prática concreta. A disputa histórica é aqui também pela fixação do significado de direito e pela afirmação de algo enquanto um direito” (DAGNINO, Evelina. Op.cit., p. 107 e 108).

<sup>142</sup> Procurando sintetizar a gênese desses direitos, diz Wolkmer: “O lastro de abrangência desses direitos está sedimentado em novos critérios de legitimação e de eficácia social, tendo sua razão de ser na ação de sujeitos coletivos que, conscientes e mobilizados num espaço cotidiano de conflituosidade, reivindicam, através de formas múltiplas de pressão e lutas, a satisfação de suas necessidades humanas fundamentais. Deste modo, torna-se um processo natural que a consciência das carências e necessidades acabem concretizando reivindicações por direitos. Trata-se de direitos que a nível das instituições periféricas latino-americanas (caso do Brasil) afirmam-se como básicos para a própria sobrevivência de grandes parcelas da população” (WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 82).

*fronts*: nos esforços para tornar eficazes direitos já previstos nas legislações; e na reivindicação e no reconhecimento de direitos que surgem de “novas necessidades”.

Assim, segundo Wolkmer, o fator de validade dos “novos direitos” são as necessidades, que, por sua vez, como foi visto, são inesgotáveis e ilimitadas, estando em constante redefinição. Contudo, é necessário perceber que as carências geradas por essas necessidades, além de plurais, são, em muitas circunstâncias, contraditórias. É justamente no processo do conflito que poderão ser definidos parâmetros mínimos de legitimação. Observa Vera da Silva Telles que os direitos estruturam uma “linguagem pública” que serve de critério para a justiça<sup>143</sup>. Tais critérios, ainda mais atualmente, com o desmoronar de antigas certezas, são extremamente fluidos e construídos em um processo permanente e incessante de interlocução que se verifica não dentro do espaço estatal-legal, mas sim nas próprias relações sociais. Nesse sentido, observa-se que a sociedade não é um “pólo de virtude política”, pois ela é complexa, contraditória e atravessada por ambivalências de toda espécie<sup>144</sup>. Ao mesmo tempo em que ocorre a luta por direitos e cidadania, a violência e a intolerância surgem como possibilidades; concomitantemente à conquista de direitos, verifica-se o corporativismo, uma confusão entre direitos e privilégios. É nesse ponto que a questão da cidadania se define como problema, pois ela escapa a fórmulas predefinidas, estando presa ao imprevisto, ao embate da tradição com a novidade, na intersecção entre história, política e cultura. Portanto, é na própria dinâmica dos

---

<sup>143</sup> Afirma a autora, explicitando a questão, que “para além das garantias formais, os direitos estruturam uma linguagem pública que baliza os critérios pelos quais os dramas da existência são problematizados e julgados nas suas exigências de equidade e justiça. E isso significa um modo determinado de tipificar os problemas da vida em sociedade, de figurar diferenças e desigualdades e de conceber a ordem das equivalências que a questão da igualdade e da justiça sempre coloca como problema irreduzível à equação jurídica da lei, pois pertinente ao terreno conflituoso e sempre problemático da vida social” (TELLES, Vera da Silva, *Sociedade civil e a construção de espaços públicos*. In: DAGNINO, Evelina [org.]. *Anos 90 - política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 92).

<sup>144</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 93.

conflitos que se inserem as esperanças de conquista satisfatória da cidadania e a possível “generalização de direitos”. Contudo, essa dinâmica escapa à regulação e redefine as relações entre Estado, economia e sociedade. A litigiosidade supera o ordenamento legal. Surgem outras formas de composição dos conflitos<sup>145</sup>.

É importante perceber que esses “novos direitos” não pertencem à “sociologia do consenso”, de cunho funcionalista, que vê no conflito uma “patologia social” (Pareto, Durkheim e Parsons), mas sim ao marco de uma “sociologia do conflito”, que vê nele um fator vital, impulsionador da sociedade (Marx, Dahrendorf, Touraine, entre outros)<sup>146</sup>. Outra advertência, extremamente relevante, diz respeito à imperiosidade de não confundir esses direitos com as obrigações do mundo privado. Desprezar a intermediação do direito legal-estatal pode ter um lado perverso, que se concretiza nas políticas neoliberais de flexibilização da legislação<sup>147</sup>. Observa Vera da Silva Telles que o Estado no Brasil nunca levou a sério sua responsabilidade pública. Logo, a situação caótica em que se encontra não é necessariamente nenhuma prova de validade das teses neoliberais, pois tachar de moderno a existência de um “privatismo selvagem” é não perceber que ele é o que há de mais atrasado na sociedade brasileira. Tal privatismo, salienta a autora,

---

<sup>145</sup> Referindo-se a essas outras formas, e procurando explicitar a litigiosidade presente na sociedade contemporânea, que ultrapassa os limites previstos no direito positivo, diz Vera da Silva Telles: “Ancorada em contextos societários diversos e particularizados, é uma litigiosidade que transborda o ordenamento legal estabelecido, implode a tipificação jurídica clássica e monta arenas autonomizadas dos poderes normativos do Estado, de tal forma que, cada vez mais, conflitos de interesses se resolvem através de mecanismos informais de arbitragem e negociação, numa prática em que se combinam livre interpretação dos princípios da lei, transgressão consentida de normas legais e produção de uma legalidade informal com uma jurisdição própria e localizada” (Id.Ibid., p. 95).

<sup>146</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 84.

<sup>147</sup> Essa é uma tendência que assombra o direito do trabalho. Tal perspectiva para os países periféricos é extremamente nociva, pois o peso da classe empresarial, seja ela nacional ou estrangeira, sobre o trabalhador da periferia é muito maior, o que se agrava pelas constantes práticas desmobilizadoras das quais foi vítima a classe operária na América Latina.

“nega a alteridade e obstrui por isso mesmo a dimensão ética da vida social pela recusa de um sentido de responsabilidade e obrigação social”<sup>148</sup>.

Falar na legitimidade de “novos direitos” significa partilhar da concepção de que o direito não emerge apenas do Estado, admitindo-se a existência de outros centros de produção normativa, quer na esfera supra-estatal (organizações internacionais), quer na esfera infra-estatal (grupos associativos, corpos intermediários, organizações comunitárias e movimentos sociais). Nesse sentido, a despeito da doutrina oficial que delimita as fontes clássicas do direito, a sociedade surge como sua fonte primária<sup>149</sup>. Dentre todos os corpos intermediários privilegiam-se, não só pela sua abrangência, mas também por suas características peculiares já examinadas (em especial a prática de transformar as suas demandas por satisfação de necessidades em afirmação por direitos), os movimentos sociais<sup>150</sup>.

É nesse sentido que cabe falar dos movimentos sociais como “novos sujeitos coletivos de direito”. Sousa Júnior destaca-se, no cenário do pensamento jurídico brasileiro, pela preocupação que detém a respeito do tema. Afirma que, com base nas análises político-sociológicas dos Novos Movimentos Sociais, é perfeitamente possível identificar um processo pelo qual as carências vivenciadas coletivamente se

---

<sup>148</sup> TELLES, Vera da Silva. *Op.cit.*, p. 97.

<sup>149</sup> Wolkmer chama a atenção para o número de autores que partilham dessa perspectiva: “Significativo número de doutrinadores contemporâneos (Gierke, Ehrlich, Gurvitch, Santi Romano) são unânimes em admitir que amplas parcelas dos ‘corpos intermediários’, com baixo grau de institucionalização, são capazes de elaborar e aplicarem suas próprias disposições normativas, dentre as quais: as corporações de classe, associações profissionais, conselhos de fábrica, sindicatos, cooperativas, agremiações esportivas e religiosas, fundações educacionais e culturais etc” (WOLKMER, Antonio Carlos. *Op.cit.*, p. 139 e 140).

<sup>150</sup> Firmando tal entendimento, diz Wolkmer que, se “a relação normativa e o conteúdo essencial das relações jurídicas são extraídos do contexto social e reproduzidos na materialidade cotidiana em permanente processo de interação, torna-se, presentemente, uma contingência natural reconhecer, nos movimentos sociais, uma fonte ‘não-estatal’ geradora de ‘direitos comunitários’ emergentes e autônomos” (Id.Ibid., p.142).

transformam em exigência de direitos e a partir daí possibilitam a construção teórica de um “sujeito coletivo de direito”<sup>151</sup>.

Porém, alerta Wolkmer que esse novo sujeito coletivo de direito não permanece como objeto de si mesmo, que a sua característica fundamental se encontra na relação que estabelece com outros sujeitos nas identificações de experiências vividas e de valores que se orientam pela busca de satisfação de necessidades e exigência de direitos. É nessa perspectiva que, fundamentalmente, se estabelece uma “relação de alteridade” entre esses sujeitos<sup>152</sup>. Contudo, é preciso estar atento para uma grave tendência no interior desses novos sujeitos, que, aliás, já foi apontada anteriormente, qual seja a inclinação a um corporativismo na medida em que se prescinde de uma perspectiva política mais ampla. Apesar disso, mesmo as experiências de movimentação popular que se tenham pautado pela faceta integrativo-corporativa são ponto de referência para movimentos posteriores, permanecendo na “memória coletiva movimentalista”.

---

<sup>151</sup> Sousa Júnior enuncia a sua proposta: “A minha abordagem, no tema dos movimentos sociais, se dá precisamente na medida de sua articulação da questão do sujeito coletivo, aí destacado com suficiente registro empírico e teórico, com a possibilidade de avaliar o seu potencial epistemológico, para fundamentar a hipótese de que a emergência sociológica desta categoria sustenta, também, a categoria jurídica, sujeito coletivo de direito” (SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. Op.cit., p. 136 e 137). Em nível prático, o continuador da “Nova Escola Jurídica Brasileira”, fundada por Roberto Lyra Filho, orienta, desde 1986, o projeto “Direito Achado na Rua”, que, no momento da publicação comemorativa da revista *Humanidades* pelos trinta anos da Universidade de Brasília, ocupou lugar central como o mais bem-sucedido projeto de extensão interdisciplinar da instituição. A proposta teórica se alicerça em um contexto prático, identificado com o “direito de morar”, promovendo, a partir daí, uma série de questionamentos a respeito das possibilidades extraleais do direito e de um sujeito coletivo de direito. Nesse sentido, o “direito achado na rua” procura seguir e desenvolver as reflexões do jurista Roberto Lyra Filho, que, em sua concepção dialética do direito, procura oferecer outra alternativa com relação ao falso dilema entre jusnaturalismo e juspositivismo. Isso porque, enquanto aquele permanece no mais puro, abstrato e inconcretizável idealismo, privilegiando a razão humana solipsista; este, baseado em seu ingênuo empirismo, enfatiza o outro pólo da relação cognitiva não privilegiado pelo direito natural: o objeto, seja ele a norma jurídica ou o fato jurídico. Assim, o direito em sua concepção dialética se revelaria, antes de mais nada, como produto dinâmico inscrito na história e nas condições concretas das sociedades às quais se dirige. O direito deveria ser visto tanto como um conteúdo ético quanto como um conjunto de normas concretas (cuja produção não estaria restrita ao Estado), ambas as nuances em relação dialética (LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 12.ed., São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 66 a 91).

<sup>152</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 215.

Por fim, cabe expor a relação de Wolkmer com referência ao direito comunitário, mediador das necessidades e reivindicações que, objetivando conferir “certa singularidade expositiva e uniformizadora”, constrói a seguinte tipificação: *direito às necessidades existenciais* (saúde, ar, segurança, alimentação, água, etc); *direito às necessidades materiais* (posse, terra, moradia, salário, transporte, etc); *direito às necessidades sociopolíticas* (cidadania, reunião, associação, participação, locomoção, etc); *direito às necessidades culturais* (educação, lazer, diferença de crença, etc); *direito às necessidades difusas* (preservação do meio ambiente, integridade do consumidor, etc.); e, por fim, *direito às minorias e às diferenças étnicas* (direito da mulher, do negro, do índio, da criança, do idoso, etc.)<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Id.Ibid., p.151 e 152. Com relação a esses direitos, argumenta Wolmer: “Na pluralidade de experiências e práticas de acesso para uma determinada espécie de direito, a eficácia do procedimento dependerá do desejo consciente e do grau de carência, calcado numa ação coletiva organizada por segmentos sociais excluídos e marginalizados” (Id.Ibid., p. 152).

### **CAPÍTULO 3 - DIREITO COMUNITÁRIO E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA: POSSIBILIDADES DE APROXIMAÇÃO**

Não são muitas as pesquisas que envolvem a intersecção entre o direito e a filosofia de Dussel. O pioneiro desse tipo de abordagem é o advogado mexicano Jesus Antonio de la Torre Rangel. Destacam-se também David Sanchez Rubio, espanhol que elaborou uma tese de doutorado sobre o tema, bem como o brasileiro Celso Luiz Ludwig, autor de uma dissertação de mestrado acerca do assunto. O que esses três autores têm em comum é a utilização das categorias básicas do filósofo argentino com o escopo de propiciarem uma fundamentação filosófica para o “direito alternativo”, tomado no seu sentido amplo<sup>1</sup>. Embora as outras dimensões do denominado “direito alternativo” sejam importantes, da mesma forma, para uma prática de libertação, a atenção dispensada nestas linhas, conforme a proposta inicial, abarca preferencialmente o que Amilton Bueno de Carvalho chama de “o direito alternativo em sentido estrito”, isto é, o direito produzido fora do Estado<sup>2</sup>.

Neste capítulo, primeiramente proceder-se-á à exposição das interpretações referidas, o que se fará de maneira intercalada (inclusive inserindo a idéia do direito que Dussel deixa transparecer em sua obra), procurando-se identificar os seus pontos

---

<sup>1</sup> Em que pese às impropriedades e ambigüidades do termo, é ele utilizado pelos referidos autores.

<sup>2</sup> As outras dimensões são, segundo Amilton Bueno de Carvalho, o “uso alternativo do direito”, que corresponde à atividade interpretativa do magistrado em favor da parte pobre e desvalida - na verdade, geralmente quando se fala em direito alternativo está a se referir a este nível; e o “positivismo de combate”, que constitui na luta pelo cumprimento de leis que favorecem a parte oprimida, mas que, normalmente, não são aplicadas (CARVALHO, Amilton Bueno. *Direito alternativo na jurisprudência*. São Paulo: Acadêmica, 1993. p.11 a 15). Cabe observar que a diferença básica entre o “uso alternativo do direito” e o “direito alternativo em sentido estrito” é que, enquanto aquele permanece interior ao direito oficial, à legalidade vigente, este procura transcender o espaço de produção jurídica oficial. Edmundo Lima de Arruda Jr. também faz uma divisão, que, por sua vez, tem a mesma utilidade que a do magistrado gaúcho, nomeando, respectivamente, os mesmos fenômenos de: o “instituído relido”, o “instituído negado” e, referindo-se ao direito produzido fora do âmbito estatal, o “instituído negado” (ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de. *Direito alternativo no Brasil: alguns informes e balanços preliminares*. In: *Lições de direito alternativo 2*. São Paulo: Acadêmica, 1992. p.174 e 175).



convergentes e as suas conclusões a respeito da possibilidade de aproximação entre o pluralismo jurídico comunitário-participativo<sup>3</sup>, que se baseia principalmente, como já se viu, na atuação dos Novos Movimentos Sociais, e a filosofia dusseliana. Em seguida, a atenção será centrada na proposta de pluralismo jurídico de Wolkmer, que admite como um de seus pressupostos fundamentais a ética concreta da alteridade. Por fim, levando em conta todas essas contribuições, obter-se-á uma conclusão a respeito da possibilidade de fundamentação ético-filosófica, baseada nas categorias de Dussel, do direito produzido no espaço dos Novos Movimentos Sociais.

### 3.1 - CONEXÃO ENTRE O JURÍDICO, O FILOSÓFICO E O POLÍTICO

Conforme se observou no Capítulo 1, a filosofia está em contato visceral com a política, podendo legitimar um discurso de dominação, em que justifica determinada totalidade, ou de libertação, quando aponta a existência de uma dimensão alterativa, situada na exterioridade. A partir do momento em que o nível filosófico procura oferecer determinada visão de mundo que exclui a exterioridade presente em uma formação social, ele passa a exercer uma função ideológica de ocultamento. Tal processo assemelha-se ao que ocorre no âmbito jurídico. É justamente nesta conexão existente entre o político, o ideológico, o filosófico e o jurídico que se encontra o espaço propício para a projeção jurídica da filosofia de Dussel<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Wolkmer conceitua, sucintamente, o pluralismo jurídico comunitário-participativo, dizendo que “há de se designar o pluralismo jurídico como a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 195).

<sup>4</sup> Esse é o entendimento de David Sanchez Rubio, que trata da aproximação entre o direito e a Filosofia da Libertação de Dussel e de Leopoldo Zea. “Intentaremos también penetrar en determinados enfoques, en determinados criterios de justicia inherentes a los pensamientos de Leopoldo Zea y de Enrique Dussel, que si bien en la mayoría de las ocasiones no hacen directa referencia al mundo jurídico, si poseen ciertas connotaciones y denotaciones proyectables sobre el

Muito já se falou a respeito da presença da ideologia no direito<sup>5</sup>; contudo, certos aspectos devem ser lembrados. Antes de mais nada, é importante aclarar a noção de ideologia com a qual se está trabalhando. De acordo com a concepção de Wolkmer, um conceito completo de ideologia é aquele que trabalha tanto com sua idéia positiva quanto com a negativa; portanto, ela não tem apenas a função de ser um conjunto ético-cultural real ou imaginário permanente que embasa um modo de viver social, mas é também instrumento de manutenção e legitimação de uma estrutura socioeconômica que se encontra na base de um determinado contexto histórico-político<sup>6</sup>.

Assinala Wolkmer que toda a estrutura jurídica está umbilicalmente ligada a um determinado modo de produção social, a um determinado jogo de forças políticas e sociais, que se manifesta de maneira histórica. O Direito está intimamente ligado a um tipo de Estado (burguês, feudal, socialista)<sup>7</sup>.

Assim, postular um Direito “neutro”, que, em última instância, procura defender as normas emanadas pelo Legislativo e pelo Executivo, fazendo do Judiciário um mero aplicador, significa mascarar com cores científicas a expressão real de interesses setoriais que o Estado representa, e nesses interesses setoriais encontram-se aqueles que sintetizam a ideologia da classe ou fração dominante. Afirmar uma concepção universalmente válida para o Direito leva à possibilidade de

---

*mismo. Básicamente, esto lo realizaremos gracias a la conexión existente entre lo político, lo ideológico, lo filosófico y lo jurídico” (RUBIO, David Sanchez. Op.cit., p.568 e 569).*

<sup>5</sup> David Sanchez Rubio, ao tratar do assunto, observa que existem diversos discursos no direito, seja a respeito dele ou o acompanhando, destacando-se aqueles que se orientam por um sentido deôntico (referem-se à interpretação técnica das normas) e os que priorizam o sentido ideológico (referem-se ao contexto de interesses pessoais e de grupos que circundam as normas) (RUBIO, David Sanchez. Op.cit., p.567).

<sup>6</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e direito*. 2.ed..São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995, p. 102.

<sup>7</sup> Cf. Id.Ibid., p.145.

não se perceber que o Direito é essencialmente temporário, isto é, apenas transitoriamente reflete legitimamente as condições propícias para o desenvolvimento social<sup>8</sup>. Portanto, quando o juiz se restringe à aplicação automática da lei e abençoa a hegemonia estatal com o seu sistema coercitivo, ele, longe de permanecer em uma atitude neutra, encontra-se em plena atividade ideológica, pois em última instância legitima e justifica o conteúdo ideológico dominante presente na lei e nos atos executivos.

Portanto, da mesma forma que a filosofia é usada ideologicamente no campo da política, o Direito também o é, podendo, do mesmo modo, ser utilizado para a dominação ou a libertação. A filosofia, de certa maneira, legitima e justifica determinada posição política perante às demandas sociais, funcionando, no caso da prática dominadora, como instrumento acobertador de diferenças e conflitos. O Direito tem a mesma lógica, podendo servir para a finalidade de formalização das necessidades sociais interpretadas pela fração social dirigente<sup>9</sup>.

### **3.2 - JUSNATURALISMO HISTÓRICO: A ESSENCIALIDADE DOS DIREITOS SUBJETIVOS E DOS DIREITOS HUMANOS**

Jesus Antonio de La Torre Rangel interpreta o direito ideologizado em favor dos grupos sociais dominantes como um desvio do que ele considera ser a essência do

---

<sup>8</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p.146.

<sup>9</sup> David Sanchez Rubio cita um exemplo de atuação ideológica complementar entre o direito e a filosofia: "*Si mediante el Derecho se asegura y se asume la eficacia de la circulación en el reino de los propietarios y de las mercancías, con la filosofía se mantenía la ilusión de que la libertad y la igualdad eran la esencia y la vocación ontológica del hombre. Ambos principios, abstractos y generales, servían de pantalla ocultadora del funcionamiento real de la propiedad entre los propietarios, en el que el engaño al trabajador era su esencia. La filosofía venía así a actuar como mecanismo auxiliar ideológico de una ideológica concepción jurídica*" (RUBIO, David Sanchez. Op.cit., p.571).

direito. O questionamento dessa essência, argumenta o filósofo mexicano, pertence ao campo da Filosofia do Direito e é respondido utilizando-se a idéia do direito como analogia, tal qual exposta por Efraín González Morfín.

Por meio da analogia atribui-se determinada forma ou qualidade a um ser. Como processo de conhecimento ela supõe a passagem do ser mais conhecido para o menos conhecido e, como fenômeno da ordem do ser, ela estipula uma essência, o analogado principal, que, por essa circunstância, influi os analogados secundários.

De acordo com esse raciocínio, identificam-se quatro formas analogadas do direito: a norma ou direito objetivo, a faculdade ou direito subjetivo, o ideal ético de justiça e a ciência do direito. No entendimento de González Morfín, o analogado principal é o direito subjetivo, no que concordam David Sanchez Rubio e Jesus Antonio de La Torre Rangel. Nesse sentido, o direito subjetivo corresponde à faculdade do homem de exigir aquilo que é seu, ou seja, tudo aquilo que é indispensável para que ele desenvolva as suas capacidades. Assim, a essência do direito, de acordo com esse entendimento, é o próprio homem e as suas necessidades fundamentais. A sua raiz é a dignidade humana<sup>10</sup>.

Esses direitos subjetivos existem em dois níveis: no que é reconhecido e efetivado pela lei e no que não o é, ou seja, no que surge nos grupos sociais e indivíduos devido à sua própria condição concreta e histórica segundo uma formação social, mas que não são abrigados devidamente na legislação positiva<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. GONZÁLEZ MORFÍN, Efraín. *Analogía, ser del Derecho y ser de la sociedad*. In: *Juridica*, n.6, Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Ibero-Americana. México: julho de 1974. Citado em: TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Del pensamiento juridico contemporaneo - aportaciones criticas*. México: Escuela libre de Derecho Miguel Ángel Porrúa. 1992. p. 19 a 22.

<sup>11</sup> Esmiuçando a questão, e fazendo referência bem clara ao direito na perspectiva plural-comunitária, visto no capítulo anterior, diz o advogado mexicano: "*Respecto de las facultades o derechos subjetivos, son dos las cuestiones más importantes a considerar: 1. los derechos que la propia ley otorga o reconoce en los grupos sociales o individuos; y 2. aquellos derechos no reconocidos por la ley e incluso negados, pero que, sin embargo, los grupos sociales y los individuos se saben poseedores de los mismos, aunque el derecho objetivo no se los reconozca o*

Dessa maneira, os outros níveis analogados do direito, para fazer jus à essencialidade do fenômeno, devem estar condicionados pelo analogado principal. Isso não quer dizer que esses mesmos níveis não se revistam de uma complexidade inerente. No campo do direito objetivo, deve-se prestar atenção ao aspecto formal, que diz respeito aos instrumentos e mecanismos intrínsecos de produção e controle do sistema normativo, e ao aspecto material, em que se identificam os interesses protegidos pela lei. Está também ligada a esse âmbito a questão da interpretação da lei.

A justiça, por sua vez, pode estar relacionada, basicamente, a três entendimentos: a *justiça conservadora*, referente à fração social dominante, que protege o que está estabelecido (o seu de cada qual é o que cada um tem na situação atual); a *justiça oficial*, que corresponde ao que prescreve o Estado, conforme às leis vigentes (o seu de cada um é o que é definido pela lei); e a *justiça que se reclama* ou *reclamada*, essa sim coerente com o analogado principal, o direito subjetivo, tal qual entendido pelo autor, dizendo respeito às pessoas que lutam pelo reconhecimento de direitos não-previstos na legislação ou na prática dos poderes públicos (o seu de cada um é estabelecido pelo sistema de necessidades humanas fundamentais)<sup>12</sup>. A ciência do direito, por sua vez, irá variar em função do conceito que se tenha de ciência. Assim, ela poderá ser positivista, jusnaturalista, dialética, etc.

Ao dizer que o analogado principal é a faculdade da pessoa para exigir o que lhe pertence, está-se afirmando o caráter individual e social do homem e do direito. Assim, o direito é, essencialmente, uma faculdade da pessoa para exigir o que é seu. Tal exigência, por sua vez, é efetivada em função de outras pessoas, que também têm

---

*incluso se los niegue y, por supuesto, tratan de hacerlos valer en diversas instancias de sus luchas*" (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Los pobres e el uso del derecho*. mimeo. p.4).

<sup>12</sup> Cf. Id.Ibid., p. 4 e 5.

suas exigências. É nesse espaço, afirma Jesus Antonio de La Torre Rangel, que se estabelecem as relações sociais.

Para compreender melhor essa concepção “integral” do homem, pela qual se poderá apreender, de forma apropriada, a essência do direito bem como a das formações sociais, o advogado mexicano utiliza-se de princípios de filosofia social. Assim, identificam-se três tipos básicos de “princípio social fundamental”: o individualismo, o coletivismo e o solidarismo<sup>13</sup>. Enquanto os dois primeiros princípios constituem visões parciais do homem e do sistema social no qual se insere, o terceiro fornece uma noção integral.

A formação social capitalista, por exemplo, concentra-se no aspecto individualista. O direito correspondente a essa noção é expressão tanto do positivismo jurídico, em que a norma objetiva se transforma no analogado principal, como do jusnaturalismo racionalista, em que o homem dá lugar a um ente de razão a-histórico e abstrato, que se encontra no interior de cada indivíduo. Observa o autor que os princípios jurídicos individualistas, com o passar do tempo, foram mitigados por institutos jurídicos e concepções políticas que não chegaram a atingir o âmago da questão, tais como a função social da propriedade; o contrato de trabalho que protege o trabalhador; o Estado intervencionista de providência (*Welfare State*), em que pese a sua característica burocrática e paternalista; o populismo latino-americano (uma

---

<sup>13</sup> Todas essas noções baseiam-se no campo da filosofia do conhecimento, mais especificamente, explica Jesus Antonio de La Torre Rangel, no “problema dos universais”. O individualismo corresponde ao nominalismo; o coletivismo, ao realismo exagerado ou platonismo; e o solidarismo, ao realismo crítico ou aristotelismo. Esta última corrente “postula ‘los universales como entidades mentales que corresponden a propiedades enherentes en las cosas’, en contraposición a las posturas del realismo exagerado o extremo y del nominalismo, que postulan, por un lado - el primero - ‘la aceptación de entidades independientes de los individuos, estableciendo esas entidades separadas como universales’, y por otro lado - el segundo - , acepta ‘sólo entidades individuales...’. Trasplantado esto a filosofía social, el realismo crítico acepta la realidad tanto de los individuos como de la sociedad, es realismo extremo sólo de las entidades colectivas (sociedad), y el nominalismo únicamente de los individuos. Esto es lo que llega a definir en sus términos el solidarismo, el colectivismo y el individualismo” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. Op.cit., p. 25 e 26).

versão mais pobre do Estado-Providência), entre outros. Contudo, o individualismo volta “recarregado” com as teorias e práticas neoliberais.

O coletivismo também é uma visão parcial do ser humano, e a sua expressão como formação social tem encontrado facetas diversas ao longo da História, tais como: a teoria de Hegel a respeito da absolutização do Estado sobre o indivíduo; o fascismo italiano; o nacionalismo alemão; o regime soviético antes da queda do Muro de Berlim. Obviamente, o direito nessa perspectiva está intrinsecamente ligado à formação social em questão. O exemplo mais emblemático foi a teoria jurídica de Vyshinsky que, praticamente, endeusava a norma emanada pelo Estado, visto como espaço de atuação do Partido Comunista soviético e de sua burocracia.

A perspectiva solidarista, por sua vez, preenche o espaço do utópico, não tendo instrumentalizado essencialmente na História nenhuma formação social. Ela preconiza não a fundamentação da realidade da sociedade por um ser que exista por si mesmo, seja ele o indivíduo seja o seu coletivo, mas sim pela relação, pelo vínculo existente entre as pessoas. Nessa perspectiva, tanto a pessoa individual quanto a sociedade são seres reais que remetem um ao outro<sup>14</sup>. Ademais, o homem é um ser que, além de racional, é reflexivo, ou seja, “sabe que sabe”. Essa sua propriedade, afirma o advogado mexicano, é que lhe permite perceber a parcialidade tanto do individualismo como do coletivismo<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Obviamente, a pessoa na qualidade de indivíduo é um ser substancial, isto é, não existe como modificação ou qualidade de um outro ser, ao passo que a sociedade é uma realidade acidental, contudo um “acidente ontológico”, fundamental para a própria constituição da pessoa (Id.Ibid., p.26).

<sup>15</sup> Assim se expressa Jesus Antonio de La Torre Rangel a respeito dessa qualidade reflexiva do ser humano: “*Nuestra experiencia personal reflexionada, permite que nos demos cuenta de la parcialización que del hombre hace el individualismo, al no ver en el hombre su conciencia - tendencia psicofísica - y dependencia de los otros, ni tampoco la solidaridad de hecho existente por diversos nexos entre todos los hombres; ese mismo pensar en nuestra experiencia de vida, nos permite ver cómo el colectivismo deja de lado la originalidad y el valor de cada ser humano en lo individual queriendo incluso 'socializar' la zona absolutamente íntima de cada persona*” (Id.Ibid., p.29).

A filosofia do direito (cuja preocupação básica é a identificação do analogado principal) se fundamenta na filosofia social. O direito está enraizado na natureza do homem, e se esta é solidária, afirma o autor, o direito também o deve ser. Assim, ele deve ser visto como a normatização que está posta para o exercício adequado dos direitos subjetivos, isto é, tanto norma como faculdade.

É com base na noção de homem como ser individual e social que deve ser visualizado o conceito de direitos humanos, que, portanto, nessa perspectiva, se transforma em sinônimo do direito subjetivo como analogado principal. O conceito de direitos humanos, observa o advogado mexicano, tem seguido duas tradições básicas. Uma remonta ao Iluminismo, à Revolução Francesa e à Independência dos Estados Unidos, bem como ao individualismo e ao direito natural racionalista, compreendendo a noção de direitos humanos, basicamente, como a não-violação de direitos civis e políticos do cidadão, como o direito à liberdade, de não ser torturado ou submetido a maus-tratos, etc. A outra orientação a respeito do tema apregoa a existência não só dos direitos civis e políticos, mas também dos direitos sociais, culturais e econômicos dos cidadãos e dos grupos sociais. Há, portanto, uma clara preocupação com o “pobre”. Tal entendimento baseia-se no jusnaturalismo de tradição cristã, principalmente no inspirado pelos juristas espanhóis do século XVI, como Vitoria, De Soto, Suárez e Mariana. Seu primeiro aplicador na América Latina foi o frei dominicano Bartolomé de Las Casas. A grande diferença apontada entre uma direção e outra é que, enquanto a primeira permanece em um abstracionismo atemporal, a segunda procura definir os direitos humanos de maneira concreta e histórica, identificando as carências que se verificam em um contexto determinado. Contudo, é forçoso ressaltar que essa orientação não é exclusividade de uma tradição cristã. A defesa de um conceito ampliado de direitos humanos, que transcenda a sua visão



liberal do Estado de Direito, também é realizada por referenciais teóricos que prescindem de uma fundamentação ou de uma análise vinculada à teologia, procurando fixar-se na historicidade dialética da cidadania<sup>16</sup>.

Essa segunda orientação a respeito dos direitos humanos é a que tem sido adotada pelos movimentos sociais<sup>17</sup>. Portanto, o conteúdo desses direitos identifica-se com as demandas pela satisfação de necessidades humanas fundamentais, que são percebidas como ausência de direitos - de direitos humanos. Tal carência ou ausência, em face da não-existência de lei que a abrigue ou que seja eficiente na sua eliminação, constitui um conflito jurídico que não se dá apenas entre leis. Os critérios de exigibilidade do direito, nesse caso, são postos além da norma legal<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Um bom exemplo para a questão é o pensamento de Claude Lefort no que se refere à sua conhecida e celebrada proposta da "invenção democrática". "Os direitos do homem estando declarados, cria-se a ficção do homem sem determinação, ou seja, os direitos aparecem como produto do Direito, exclusivamente, e não como expressão da vontade humana. Contra essa pressuposição, Lefort sustenta que a formulação dos direitos humanos contém a exigência de sua reformulação. Os direitos adquiridos passam a ser utilizados para sustentar novos direitos, significando que não são conferidos a uma determinada época.(...) Dessa forma, a dimensão simbólica dos direitos humanos, contida na sua enunciação legal, e que destina o Direito estabelecido a um questionamento, torna-se constitutiva da sociedade política, possibilitando transcender os limites do estado de direito através da 'invenção democrática'" (ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Op.cit., p.77 e 78).

<sup>17</sup> Afirma Jesus Antonio de La Torre Rangel, citando Miguel Pressburger ao final, que o jurista brasileiro "*después de distinguir entre derechos humanos negativos - aquellos que prohíben al Estado determinadas prácticas - y derechos humanos positivos - aquellos que requieren la acción del Estado para su implementación y ejecución - , señala la lucha social que también se da en Brasil por la vigencia plena de los derechos humanos, ya que 'adquieren una nueva connotación y se incorporan, de forma militante, al elenco programático de las entidades de apoyo y de los movimientos sociales'*" (grifo nosso) (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Uso alternativo de los derechos subjetivos: derechos humanos como derecho insurgente*. In: Revista de Investigaciones Jurídicas, n.17. México: Escuela Libre de Derecho, 1993. p.49).

<sup>18</sup> Tornando clara a conexão, em seu pensamento, entre o direito subjetivo como analogado principal e o direito percebido como exigência de satisfação de necessidades humanas fundamentais, o advogado mexicano traz a lume o seguinte argumento de Manuel Jacques, subscrevendo-o em seguida: "*Abordamos así el fenómeno jurídico desde esta noción más comprensiva - en el sentido de que dice relación con el Derecho y no sólo con lo legal - situamos sus criterios de exigibilidad más allá de la norma formal y vigente, y los extendemos a la posibilidad de establecimiento de derechos que permitan la **satisfacción de necesidades fundamentales** que no se encuentran consagrados en el ordenamiento o que resultan violados por el sistema, sea mediante la aplicación de modelos económicos o sociales determinados, porque la ausencia de norma lo permite, o porque las ya existentes otorgan tanta libertad, que la conducta amparada por ellas tiende a ejercerse de un modo que impide a otros el acceso a la satisfacción deseada.*

*Esta visión más amplia del conflicto jurídico nos permite definir áreas de conflicto que coinciden con áreas de insatisfacción de **necesidades básicas**, o si se prefiere, de violación de Derechos Humanos"* (grifos nossos) (JACQUES P., Manuel. *Educación para un uso alternativo del Derecho*.

A esse respeito, Wolkmer assinala a diferença básica entre o conceito de comunidade desenvolvido pela modernidade liberal-capitalista e uma noção que se aproxime mais da realidade da formação social contemporânea<sup>19</sup>. No primeiro caso, a comunidade é formada pela reunião de subjetividades, tomadas em uma perspectiva atomizada e voluntarista, em que todos compartilham da condição de seres racionais e de sujeitos abstratos de direito, aptos a estabelecerem um consenso acerca dos direitos subjetivos e das normas de regulação e funcionamento do Estado-soberano. Tal é a proposta inerente ao contratualismo e subjacente à noção de direitos humanos presente na primeira tradição descrita por Jesus Antonio de La Torre Rangel. Essa idéia sedentária da comunidade permaneceu fundamentalmente, mesmo em certas práticas participativas implementadas ao longo da história política, as quais, todavia, se pautavam por relações de cooptação e clientelismo controladas pelo Estado. Eis por que surge a necessidade de pensar em um conceito de comunidade que compreenda o espaço público como o palco de atuação de novas forças sociais, que, mediante a implementação de necessidades fundamentais, ou de direitos humanos na segunda perspectiva apontada pelo advogado mexicano, estejam aptas à produção de um direito comunitário<sup>20</sup>.

Contudo, constata-se que a orientação predominante com relação aos direitos humanos tem sido a que descende da idéia iluminista, os quais, ao serem reconhecidos como norma, ocultam a insatisfação dos direitos humanos entendidos a partir da segunda perspectiva citada, o que afeta, fundamentalmente, os “pobres” do sistema.

---

Santiago de Chile: Quercum. Centro de Reflexión y Acción para el cambio. 1985. p.1. Citado em: TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. Op.cit. p.55).

<sup>19</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 224 a 225.

<sup>20</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 225.

Nesse sentido é que o advogado mexicano propõe um “uso alternativo dos direitos humanos”<sup>21</sup>.

É fundamental abrir um parêntese a respeito do que Jesus Antonio de La Torre Rangel denomina “pobre”. Da mesma forma que Dussel, ao tratar da categoria “povo”, o advogado mexicano enuncia a categoria “pobre”. Basicamente, ela tem o mesmo efeito explicativo do “povo”, referindo-se ao bloco social que se encontra em situação de opressão, exclusão e dominação<sup>22</sup>. Aliás, muitas vezes Dussel, em seu discurso, faz uso desse termo para se referir à realidade humana descrita pela palavra “povo”.

Os pobres são o objeto a que se refere a juridicidade como direito insurgente, e isso em dois sentidos: como uso alternativo do direito, seja fazendo efetivas muitas disposições jurídicas vigentes que beneficiam os pobres, seja interpretando-se alternativamente a norma (em que se procura eliminar o sentido ideológico originariamente atribuído à norma); e como reapropriação do poder normativo, na qual se questiona o monopólio do Estado na produção de normas, reconhecendo a sua “criação” pelos pobres<sup>23</sup>. Jesus Antonio de La Torre Rangel acentua que a reapropriação do poder normativo pelos pobres se dá, preferencialmente, no espaço

---

<sup>21</sup> Cf. TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. Op.cit., p.56 e 57.

<sup>22</sup> Sobre o sentido da categoria, o advogado mexicano traz à colação o seguinte trecho: “La categoría pobre es amplia y abarca todo tipo de pobreza - desde la miseria del hambre hasta la falta de justicia y derechos, la desigualdad, la opresión, la falta de libertad, el compromiso - de la fe por la degradación del hombre. Es diferente de la situación de clase social, que se define por una categoría económica, como el salario o la propiedad, que por eso queda centrada en la producción. La categoría pobre, al contrario, tiene una definición ética e histórica que implica en considerar los resultados de la producción, no sólo la acumulación del capital, sino también la acumulación de la pobreza que de ella resulta” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. Los pobres...p.6).

<sup>23</sup> Explicitando a juridicidade presente nos “pobres”, diz o autor: “Desde mi punto de vista, la importancia de este uso de la juridicidad por los pobres, lo constituye el hecho de presentar alternativas a la lógica del Derecho dominante, porque lo desmitifica y prefigura un nuevo tipo de relaciones sociales. Implica la maduración de ciertos sectores de la sociedad civil, que van gestando una red de relaciones sociales distintas, a la de la formación social imperante de dominantes y dominados” (Id.Ibid., p. 9 e 10).

dos movimentos sociais, constituindo o que é chamado de pluralismo jurídico comunitário-participativo<sup>24</sup>.

Portanto, percebe-se que, para o advogado mexicano, a noção de direitos humanos está intimamente relacionada à idéia de direitos subjetivos como analogado principal ou essência do direito, que, por sua vez, postula a satisfação de necessidades humanas fundamentais, as quais não se encontram atendidas em relação aos pobres, gerando, assim, uma normatividade que excede o âmbito da produção estatal.

Tal ligação entre direitos humanos e necessidades humanas fundamentais está mais explicitamente colocada por David Sanchez Rubio. Nessa perspectiva, os direitos humanos não são preestabelecidos de maneira a-histórica e universal, mas estão em função da atividade humana ao longo da História, que é vista como a interação dialética de três fatores básicos: o trabalho, as necessidades e os valores. O trabalho refere-se à atividade do homem que produz objetivações e que cria constantemente novas necessidades. As necessidades são o impulso consciente em direção ao produto do trabalho humano, sendo geradas por sua natureza biológica, psíquica e cultural. Os valores, por fim, constituem a preferência de um grupo social ou da própria sociedade como um todo por um determinado grupo de necessidades. As necessidades podem ser medidas pelos valores, mas não há prevalência de uma categoria sobre a outra. Os valores possuem a sua objetivação máxima ao serem institucionalizados como bem jurídico. Com base nesse processo de formação de

---

<sup>24</sup> A respeito dos movimentos sociais como fonte de direito, diz o advogado mexicano: “*Los movimientos sociales, como nuevos sujetos históricos colectivos, generan el pluralismo jurídico. son creadores de una juridicidad distinta de aquella que se produce por el poder del Estado. (...) Los pobres organizados en movimientos sociales, como nuevos sujetos históricos, pues, no sólo hacen uso del Derecho objetivo que establece el Estado para defensa de sus derechos y para organizarse. También crean sus propias normas, elaboran su derecho objetivo. Esto constituye el reapropiarse el poder normativo; significa quitarle al Estado el monopolio de la creación del Derecho*” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Los derechos humanos como base para el desarrollo del pluralismo jurídico*. Palestra proferida no curso “Seguridad Jurídica Y Crítica del Derecho en Iberoamérica”, ministrado em julho de 1994 na Universidade de Sevilha - La Rábida, Huelva. mimeo. p. 8 e 9).

valores e necessidades, assinala o autor, se podem analisar os critérios de justiça de qualquer ordenamento jurídico<sup>25</sup>.

Até aqui examinou-se a gênese do conceito de direitos humanos em Jesus Antonio de La Torre Rangel e em David Sanchez Rubio. Pode-se perceber não só a grande semelhança entre os dois aportes, mas também a ligação de ambos com a idéia de necessidades humanas fundamentais, o que é de extrema valia para a contextualização em seus pensamentos do direito produzido no âmbito dos novos movimentos sociais. Contudo, qual a importância da filosofia da libertação de Dussel nessas reflexões? A esse respeito, os autores citados tomarão caminhos diversos, mas nem por isso distantes. Em Jesus Antonio de La Torre Rangel, a discussão se fará por intermédio do que ele denomina “jusnaturalismo histórico”, que, por sua vez, remete à segunda tradição mencionada a respeito dos direitos humanos. Para tanto, utilizar-se-á das categorias mais básicas do filósofo argentino; David Sanchez Rubio, sem desmerecer as categorias básicas de Dussel, irá centrar-se mais na releitura que o filósofo da libertação faz de Marx, enfatizando o papel nuclear do direito ao trabalho.

Para Jesus Antonio de La Torre Rangel, identificar os direitos humanos, entendidos como direitos subjetivos, como a essência do fenômeno jurídico é postular uma filosofia do direito que se identifica com um “jusnaturalismo histórico”. O advogado mexicano assegura que a filosofia do direito cumpriria uma função de *dissidência*, isto é, se orientaria por dois aspectos: a denúncia da injustiça pela violação dos direitos humanos e a conseqüente afirmação de um direito justo que os respeite. Essa *dissidência* é identificada de maneira concreta, inserida em um determinado contexto histórico. O advogado mexicano se diz inscrito na tradição jusnaturalista, com a ressalva de que não partilha das características abstratas e

---

<sup>25</sup> Cf. RUBIO, David Sanchez. Op.cit., p. 615.

atemporais desse pensamento, principalmente no que diz respeito à sua versão racionalista, que constituiu a base da edificação do direito burguês a partir da Revolução Francesa. A tradição jusnaturalista, à qual se encontra identificado o autor, aproxima-se da prática dos profetas na Bíblia, da atividade lascasiana na América Latina “conquistada” e das reflexões de Bloch.

Segundo Jesus Antonio de La Torre Rangel, o discurso dos profetas da Bíblia reveste-se de profunda colocação histórica e política. A opressão dos pobres é o centro de suas denúncias. E é justamente nessa opção preferencial que se encontram a sua historicidade e concretude<sup>26</sup>. Direito e justiça para os profetas se resumem no conceito de *Mispat*, que significa a “defesa dos débeis” (vem da raiz *spt*, que significa “salvar da injustiça os oprimidos”). Tal conceito vai além da manifestação legal, pois implica, antes de mais nada, uma prática jurídica de compromisso com o pobre.

Bloch, por sua vez, também realiza uma dissidência que, sob a ótica do advogado mexicano, se assemelha à dos profetas bíblicos, embora o pensador marxista não parta de pressupostos teológicos. O que há de comum entre eles é a afirmação da *dignidade humana*, revelada na preocupação pelos direitos subjetivos da pessoa humana. Bloch, ao reunir o pensamento marxista com o jusnaturalista, pretende enfatizar a necessidade de libertação econômica e de respeito à liberdade pessoal. Assim, a dignidade do homem não pode ser alcançada na miséria, como também não pode ser realizada sem a democracia. Nesse sentido, o filósofo alemão torna-se um crítico tanto das formações sociais coletivistas como das individualistas. Contudo, é necessário esclarecer que Bloch, ao falar em dignidade humana, está se referindo bem mais aos direitos humanos defendidos no Iluminismo, condizentes com

---

<sup>26</sup> Referindo-se aos profetas. Jesus Antonio de La Torre Rangel assevera: “*Los profetas no defienden la justicia en abstracto, la concretizan en su opción por la defensa del pobre, del oprimido, del indigente, que es el que padece la injusticia*” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Del pensamiento jurídico...* p. 206). Na sequência, o autor cita e contextualiza a ação de alguns profetas hebreus, tais como Amós, Oseas, Isaías, Miqueas e Jeremias (Id.Ibid., p. 206 a 222).

a primeira tradição citada por Jesus Antonio de La Torre Rangel. A rigor, o entendimento dos direitos subjetivos como direitos humanos, tal qual exposto no pensamento do advogado mexicano, aproxima-se, em Bloch, da conjugação entre os direitos do *citoyen* e a eliminação da miséria defendida nos moldes marxistas. Constitui-se, mais especificamente, na proposta do filósofo alemão de uma *utopia jurídica*. A essa altura, torna-se apropriado um aprofundamento na análise de Bloch, a fim de verificar a pertinência de um “jusnaturalismo histórico”.

### 3.2.1 - Justanuralismo como utopia de dignificação humana

Bloch, em sua defesa do jusnaturalismo do período racionalista, também aponta as suas deficiências. O filósofo alemão preocupa-se em demonstrar que o próprio Marx, em seu pensamento, apesar das conotações ideológicas dos direitos do homem da Revolução Francesa, reconheceu um núcleo libertário que não se concretizou na sociedade burguesa: os direitos do *citoyen*.

Assim, foi Marx quem denunciou com rigor o grande abismo existente entre a imagem política abstrata e idealista do *citoyen* e o conteúdo egoístico dos direitos do homem. Na medida em que se percebe que as liberdades burguesas são mais burguesas que liberdades, torna-se imperioso o exame dos direitos do homem em seu conteúdo ideológico<sup>27</sup>.

Marx, portanto, identifica com os direitos do homem somente a expressão do interesse burguês; no entanto, faz uma ressalva com relação ao que chama de “direitos do *citoyen*”. Segundo a análise marxista, tais direitos tiveram a função de ser ilusões necessárias para que o conteúdo eminentemente burguês da revolução pudesse

---

<sup>27</sup> Cf. BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980. p. 159.

ser camuflado. Tratava-se de “exagerar na imaginação”, para que então se pudesse reencontrar o “espírito da revolução”. No entanto, no bojo da revolução burguesa, o *citoyen* permaneceu somente como núcleo simbólico, abstrato. Ele só viria a identificar-se com o “homem verdadeiro” caso se situasse como força política na sociedade, como suporte da liberdade socializada.

Bloch questiona se Marx, ao evidenciar a propriedade privada como componente essencial dos direitos humanos na concepção burguesa, estaria negando a importância que esses mesmos direitos tiveram como resistência do povo à opressão. A própria noção de liberdade que está implícita no *citoyen* funcionaria como base para se criticar a propriedade privada<sup>28</sup>.

Bloch propõe, portanto, resgatar o *citoyen* abstrato da revolução burguesa em uma concretude revelada pelo pensamento socialista. Os direitos do homem devem ser não só uma bandeira da classe explorada no sistema capitalista, mas também, no sistema socialista, um guia e um componente essencial de sua construção; caso contrário ter-se-á um socialismo autoritário.

A burguesia, uma classe cujo heroísmo intrínseco era inexpressivo para levar adiante a revolução, necessitou de ilusões heróicas “ao estilo da Antiguidade”. Contudo, a fé jacobina na libertação de todos os oprimidos ia mais além. Era uma espécie de antecipação progressiva de uma *polis* muito melhor<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 181.

<sup>29</sup> Nesse sentido, arremata Bloch: “*le citoyen era abstracto-inmóvil como mera imagen ideal destacada en la antigua polis modernizada, como ‘persona alegórica y moral’, en lugar de como soporte de la libertad social. Y el progreso ulterior consiste exactamente en que lo políticamente característico del citoyen, libertad, igualdad, fraternidad, se incorpore a las forces propes del hombre vivo. Solo entonces, dice Marx, ‘se habrá llevado a cabo la emancipación del hombre’. De acuerdo con lo cual, el ‘otro hombre’ no vivirá, como en el egoísmo de los derechos del hombre, como límite de la libertad, sino como su comunidad*” (Id. *Ibid.*, p. 183).



Detendo-se mais especificamente no âmbito do direito, Bloch preocupa-se em fazer uma diferenciação entre direito positivo e direito natural. O direito positivo tem uma relação direta com a economia, fato evidenciado pela instituição jurídica dos contratos. No entanto, observa o filósofo e jurista alemão, a esfera jurídica adquire uma relativa independência. Para satisfazer a exigência calculatória do Estado moderno capitalista, além de expressar o interesse da classe dominante, o direito positivo tem de expressar um sistema o mais coerente e lógico possível, o que minora o reflexo ideológico no direito<sup>30</sup>.

Bloch assinala que muitos críticos do direito natural, incluindo aí marxistas, vêem nele apenas o direito positivo de uma época. O autor concorda que, em larga medida, o direito natural reflete a peculiaridade jurídica de um período, mas vê como imutável o seu núcleo revolucionário, que clama pela dignidade humana<sup>31</sup>.

Assim, o direito natural clássico, embora tenha construído a ideologia da Revolução Francesa, uma teoria individualista-democrática, tem uma essência humanista que não se identifica com tal função. É nesse núcleo humanista do direito natural clássico que o marxismo poderá herdar exigências ainda não satisfeitas com relação aos humilhados e ofendidos, aos que aspiram a sua dignidade. Nesse sentido, surge, para o pensamento socialista, a bandeira dos velhos direitos humanos fundamentais.

---

<sup>30</sup> Apesar disso, Bloch compartilha a concepção marxista de que, em uma sociedade sem classes, o direito positivo irá se acabar, pois esse direito não seria nada mais nada menos que o império da propriedade privada.

<sup>31</sup> Assim, referindo-se explicitamente à dignidade humana, diz Bloch: "*En la cuna del marxismo se encuentra, por eso, no solo el partidismo económico por los agobiados y oprimidos, sino también el partidismo iusnaturalista por los humillados y ofendidos; un partidismo que se entiende como lucha por la dignidad humana, como herencia constitutiva del Derecho natural clásico*" (Id. *Ibid.*, p. 190).

Assim, Bloch se preocupa em realizar a separação entre o que ele denomina “ilusões do direito natural burguês” e o mencionado núcleo humanitário<sup>32</sup>. Nessa tarefa, procura tornar claro o equívoco teórico das noções de direitos inatos, de propriedade privada como direito absoluto, do contrato social, das construções *a priori*, das eternidades da natureza e do homem, e, finalmente, dos ideais a-históricos. Detendo-se mais nesta última noção, Bloch percebe que existe algo mais do que problemas aparentes. Os ideais do direito natural da época clássica continham uma advertência crítica, ingrediente suficiente para aproximar-se da noção de ideal marxista. Assim, uma das exigências mais importantes desse direito natural é a recuperação dos direitos subjetivos em sua totalidade, dos direitos do homem<sup>33</sup>. Nesse ponto, percebe-se que só o direito natural traz à baila esse tipo de questão, pois o direito positivo, ou a perspectiva positivista do direito, privilegia, antes de mais nada, a ordem legal objetiva. Desse prisma, os direitos fundamentais não passam de meras exceções à submissão. O direito natural clássico inverte a ordem dos fatores, tendo os direitos fundamentais como primários e a ordem legal objetiva como secundária, o que permite ao núcleo humanitário do jusnaturalismo burguês aproximar-se de uma concepção de justiça ascendente, isto é, que parta de baixo.

Essa justiça insurge-se contra a noção de justiça retributiva e distributiva, que é entendida como um produto absoluto descendente, isto é, que vem de cima, pretendendo se eternizar. O impulso ascendente à justiça - chama a atenção Bloch - não é algo que desde sempre partiu do povo explorado<sup>34</sup>. Em certos momentos, também estava presente em um tribunal divino ou mitológico, cuja função era

---

<sup>32</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 192 a 207.

<sup>33</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 207.

<sup>34</sup> O tema da justiça, abordado tanto por Jesus Antomio de La Torre Rangel, Celso Luiz Ludwig, David Sanchez Rubio e pelo próprio Dussel, será discutido mais adiante.

substituir um verdadeiro e concreto tribunal revolucionário, o que servia, ao menos, para tornar evidente a injustiça presente na vida social. A alegoria do juízo final é bem aplicada a essa situação quando referenciado à primitiva comunidade cristã.

No momento do direito natural clássico, a justiça ascendente livra-se dessas representações míticas ou divinizadas e identifica-se com os direitos do homem. A justiça, assim entendida, desintoxica-se de um aspecto do direito natural presente em sua fase teológico-medieval: a não-perspectiva de sua conversão revolucionária, permanecendo, concretamente, como ideologia patriarcal. Assim, firmando posição na dignidade humana como herança jusnaturalista, consigna Bloch:

*“(...) como última quintaesencia del Derecho natural clásico, y prescindiendo de todos los demás elementos accesorios, lo que queda en pie es el postulado de la dignidad humana...De aquí que la herencia propia del Derecho natural, un día revolucionario, rece así: eliminación de todas las relaciones en las que el hombre es con las cosas alienado en mercancía, y no solo en mercancía, sino en la nulidad de su propio valor. Ninguna democracia sin socialismo, ningún socialismo sin democracia, esta es la fórmula de una influencia recíproca que decide sobre el futuro”<sup>35</sup>.*

Tratando, por fim, de colocar frente a frente o direito natural clássico e as utopias sociais, cujo ponto culminante, segundo Bloch, foi a formulação marxista, o jurista-filósofo alemão procura realçar, de um lado, as necessidades humanas fundamentais e, de outro, a dignidade humana, como projeto não-concluído da civilização ocidental.

Inicialmente, procura perceber as diferenças de ordem cronológica, isto é, enquanto o direito natural clássico foi uma expressão diretamente decorrente da

---

<sup>35</sup> BLOCH, Ernst. Op.cit., p. 207.

Revolução Francesa, compreendendo os séculos XVII e XVIII, as utopias sociais começaram a surgir em função das contradições geradas pela Revolução Industrial, que se tornaram mais agudas no século XIX. Além disso, as utopias sociais descrevem um mundo melhor, que virá a se concretizar no futuro, ao passo que o direito natural revolucionário já parte da existência prévia deste mundo melhor, mediante a dedução de um princípio, ambicionando o *status* de uma ciência demonstrativa. Por fim, enquanto um almeja a eliminação da miséria humana, o outro preocupa-se com o desaparecimento da humilhação humana, com a manutenção de sua dignidade. Cabe ressaltar que Bloch não se restringe, em sua análise, às utopias sociais do século XIX, mencionando o conteúdo utópico presente, entre outros, no estoicismo, em Tomas More, Campanella e Bacon.

Com base nessas constatações, Bloch formulará a sua tese principal, que tem um sentido estratégico expresso na união de pretensões que andaram por tanto tempo em caminhos distintos: a luta pela dignidade humana e a eliminação da não-satisfação das necessidades humanas. Essa estratégia é por ele chamada de *utopia jurídica*, pois significa a concretização de um mundo melhor, previsto tanto no núcleo humanista do direito natural revolucionário quanto na utopia de uma sociedade onde o valor máximo do individualismo exacerbado dê lugar a uma perspectiva comunitária, socializada, em que o fim das diferenças de classe não signifique a supressão da liberdade humana, no sentido do direito à dignidade<sup>36</sup>. Para Bloch, o direito encontraria o seu valor e a sua própria razão de existir na manutenção e no respeito a

---

<sup>36</sup> Defendendo a harmonização dos objetivos perseguidos pelas utopias sociais com os almejados pelos direitos humanos, afirma Bloch: “Y, sin embargo, no se disgregan totalmente ambos sueños de una vida social mejor. Los dos se entrelazan, más bien: las teorías de la dicha (nota explicando que Bloch se refere às utopias sociais) no tienen como objetivo un jardín para animales irresponsables, ni las teorías de la dignidad piensan en ascetas, ni siquiera con la dura epidermis de una columna. Nos entran por los ojos, por eso, las semejanzas como las afinidades metódicas, que permiten, de hecho, hablar también de utopías jurídicas. El suelo común se encuentra en el salto sobre lo dado, en la fe en que lo existente puede ser dado de lado a fin de hacer sitio a un status mejor” (Id.Ibid., p. 209 e 210).

esse estado de altivez e dignidade humana. Conclui Bloch pela união de estratégias entre o direito natural e as utopias sociais:

*“...junto a la herencia concreta utópico-social, urge la realización igual de concreta del programa implícito en el citoyen. Más que nunca, ha llegado el momento de ver unidas funcionalmente, al fin, y superadas prácticamente las intenciones utópico-sociales y ius naturalistas. Y ello, por virtud de la certeza de que no hay dignidad humana sin la eliminación de la miseria, pero tampoco ninguna dicha verdaderamente humana sin la eliminación de toda servidumbre, tanto antigua como moderna. El respeto moteado con el que el marxismo considera a las utopías sociales, en tanto que antecedentes de él mismo, tiene que abarcar también como respeto afectado al Derecho natural”<sup>37</sup>.*

Assim, para tentar escapar da cilada jusnaturalista, que pretende se restringir ao âmbito a-histórico e abstrato, Bloch observa: o que permanece no sentido “imutável” e universal é a busca da dignidade humana, ou seja, daquelas situações em que o homem não seja humilhado, ofendido nem escravizado. Ocorre, entretanto, que, como bem irá assinalar Lyra Filho, Bloch peca pela falta de uma sistematização maior da sua proposta jusnaturalista como um sistema que, efetivamente, possibilite a perspectiva construtiva de um projeto jurídico de sociedade.

Relembrando o que se disse acerca da expectativa jurídica de Bloch em uma sociedade sem classes, percebe-se que, para ele, o direito entendido como sistema de leis, ou o direito positivo, estaria fadado ao desaparecimento, pois a sua razão de existir, basicamente, seria a propriedade privada. A única perspectiva que autorizaria a se falar de um direito em uma sociedade comunista seria o respeito à dignidade humana, a observância dos direitos humanos, entendidos como liberdade da opressão, da situação

---

<sup>37</sup> Id.Ibid., p. 211 e 212.

de humilhação, ofensa e escravização. Portanto, Bloch procede a uma separação insolúvel entre direito natural e direito positivo. De um lado há apenas a ordem opressora, de outro uma justiça que não está devidamente inscrita nas lutas sociais, mas que parte de princípios abstratos. O fato é que o direito positivo é que dá concreção às aspirações históricas, devendo ele, ao invés de ser abolido, ser compreendido dialeticamente. Assim se posiciona Roberto Lyra Filho em sua concepção dialética do direito:

“Só um fôlego dialético poderia unificar, dentro da totalidade do processo histórico e na sua perpétua transformação os aspectos polarizadores de positividade e Justiça, de elaboração de normas e padrão avaliador da legitimidade”<sup>38</sup>.

Referindo-se, ainda, ao que chama de “direito natural de combate”, perspectiva na qual situa o pensamento de Bloch, diz o fundador da Nova Escola Jurídica Brasileira:

“(...) já apontamos o problema de um ‘novo direito natural’ (o iurisnaturalismo ‘de combate’): ele quer evitar o tipo fixo, abstrato, de princípios eternos, mas não consegue nem dar uma noção global de Direito, em que positividade e Justiça se entrossem, nem mostrar de que modo o processo histórico mesmo ganha um *perfil jurídico*. O inconveniente, aliás, vem de que tratam de dois direitos - o positivo e o natural - sem reperguntar o que é Direito como noção que unifique esses tipos opostos, ou seja, não chegam à visão histórico-social do Direito, mas apenas à oposição histórico-social de dois direitos, que não sabem muito bem por que seriam *jurídicos*”<sup>39</sup>.

Assim como Bloch, Jesus Antonio de La Torre Rangel também parte de um núcleo que seria considerado “imutável” e universal. Esse núcleo identifica-se com

---

<sup>38</sup> LYRA FILHO, Roberto. Op.cit., p.45.

<sup>39</sup> Id.Ibid., p. 45.

uma categoria proveniente da filosofia da libertação de Dussel: a *exterioridade*. Contudo, esse ponto de partida não tem a pretensão (assim como não tem a busca pela dignidade humana de Bloch) de delimitar um conteúdo fixo acerca do que deve ser considerado o direito; o que se define é tão-somente a perspectiva da qual ele deverá ser visto, isto é, estabelece-se um ponto de partida metafísico, cujo conteúdo concreto será demarcado pelo próprio movimento histórico, pelo movimento dialético; mas para se chegar nesse ponto inicial deve-se aplicar um outro método, proposto por Dussel: o método *analético*, propício para se chegar no espaço da exterioridade, ao passo que a dialética seria o movimento compreendido dentro de uma *totalidade*<sup>40</sup>.

Percebe-se, na análise de Bloch, que o seu entendimento de liberdade é muito mais limitado do que o presente em Dussel. Para Bloch, seguindo a orientação hegeliana, o momento máximo da liberdade restringe-se ao movimento histórico-dialético, o “voltar a si mesmo”. Esclarecendo filosoficamente essa noção de liberdade, Dussel, a encontra nas múltiplas possibilidades criadas pelas mediações, que se referem, em última instância, a um projeto único, a um mundo ou sistema totalizado. Cria, portanto, a diferença, mas não a distinção. Para o filósofo argentino, a distinção só é percebida a partir do posicionamento na exterioridade. Embora a dialética reconheça a possibilidade evolutiva, ou melhor, histórica de mudança do fundamento do mundo, ela não reconhece a simultaneidade de vários mundos ou fundamentos, enfim de vários “seres”, cada um exterior ao outro. Assim, decorre da idéia de liberdade de Bloch uma noção de igualdade que, embora faça a ressalva de que não se esgota em uma sociedade sem classes, isto é, que mesmo em uma

---

<sup>40</sup> Afirma Jesus Antonio de La Torre Rangel: “Estas consideraciones, usando para la reflexión las categorías de totalidad, exterioridad, alienación, liberación, nos permiten hacer histórico el discurso del *jusnaturalismo*” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*. México: Jus, 1983. p. 128).

sociedade comunista a questão da igualdade não se encontra resolvida, devendo sempre ser posta em pauta, abre apenas o âmbito da diferença, do respeito às diferenças, contudo, dentro do movimento dialético, dentro de uma totalidade. Não se atinge, portanto, a dimensão da exterioridade, na qual, além da diferença, ocorre a distinção.

Afirma Dussel que entender a liberdade apenas no sentido dialético implica a exclusão da dignidade humana dos povos periféricos, pois a partir do momento em que estes se situam na exterioridade exigem que a sua condição alterativa seja respeitada.

Por fim, assim como Bloch, Jesus Antonio de La Torre Rangel irá deduzir o princípio geral da dignidade humana dos direitos humanos. Todavia, enquanto Bloch irá se referir mais à vertente ilustrada de fonte grega - o *citoyen* -, o advogado mexicano irá prender-se à noção de direitos humanos, que remonta à tradição cristã, à defesa da integridade humana, do pobre, a partir da fé. E, em seguida, irá empreender o raciocínio que o possibilita falar da historicidade jusnaturalista<sup>41</sup>.

Depreende-se do exposto, portanto, a inoperabilidade de discursos que procuram condenar, de forma absoluta, a perspectiva jusnaturalista, não só porque ela aponta para a preservação dos direitos humanos e do respeito à humanidade alheia, à integridade física, cultural, individual e até espiritual, mas também porque, em seu questionamento histórico-concreto acerca da justiça, permite a atualização da intuição revolucionária e humanista da época moderna em relação à problemática mundial da

---

<sup>41</sup> Comentando o pensamento de Jesus Antonio de La Torre Rangel, David Sanchez Rubio diz o seguinte: "*De la lucha contra la injusticia nacerá, y se irá tomando conciencia de un más amplio concepto de justicia, y se irá desplegando todo un sistema de derechos en favor de los pobres. Conservando tanto la generalidad axiológica de la dignidad humana como su posible concretización, se logra una mayor efectividad de protección y de reconocimiento. Así, los principios y valores defendidos en el pasado conservan toda su virtual objetividad y generalidad, gracias a la posibilidad de ser concretizados según el momento histórico que exija cumplimiento*" (RUBIO, David Sanchez. Op.cit., p. 607 e 608).



periferização, e da conseqüente miséria física e cultural em que se encontram milhões de homens. Obviamente, como discurso explicativo da realidade jurídica, o jusnaturalismo, mesmo com todas as ressalvas feitas, encontra sérias dificuldades, mas a partir do momento em que abre espaço para uma complementarização de outras instâncias, como o próprio direito positivo, ou como o próprio decisionismo de vários aplicadores do direito, revela-se um excelente, rico e promissor ponto de partida<sup>42</sup>.

### 3.3 - A JUSTIÇA ANALÉTICA

No jusnaturalismo histórico de Jesus Antonio de La Torre Rangel, portanto, as categorias de Dussel permitem a historicização dos direitos humanos, dos direitos subjetivos da pessoa, pois é o outro, desde a exterioridade, que sempre concretizará esse critério<sup>43</sup>. E o outro, em sua expressão mais radical, são os pobres e os oprimidos. É por intermédio do descobrimento da alteridade do outro que se reconhecem os seus direitos intrínsecos, a sua dignidade, o seu “direito a ter direitos”. O “descobrir o outro”, de Las Casas, possibilitou uma ampla tradição de defesa dos direitos humanos na América Latina. O índio foi descoberto como “outro”. A justiça real, portanto, vem exigida desde a exterioridade<sup>44</sup> e, nesse ponto, há uma total

---

<sup>42</sup> Todavia, há de se estar atento para a possibilidade de o jusnaturalismo servir apenas como fundamentação retórica do direito positivo. Tal é o uso que dele é feito na perspectiva positivista do direito, quando, para justificar o ordenamento positivo, se apela para palavras de ordem como a “justiça”, o “bem-comum” e os “direitos humanos”, obviamente tomados em um sentido totalmente abstrato, carente de conteúdo histórico.

<sup>43</sup> Eis um parágrafo escrito por Dussel que, imediatamente, traz a lume a idéia de Jesus Antonio de La Torre Rangel acerca do jusnaturalismo histórico: “(...) o direito natural, na verdade, é somente uma ordem escatológica impossível por definição: a ‘natureza’ histórica do homem nega a identidade de liberdade e necessidade, de natureza e história, isto é, nega que haja uma lei de ‘natureza’ que se possa cumprir na história como irreversível, insuperável ou definitiva. Mas se a ‘lei natural’ indica a maneira analética pela qual o homem realiza o seu ser livre e histórico, então será necessário descrevê-la de novo, já que o seu significado teria mudado fundamentalmente” (DUSSEL, Enrique. *Para uma ética...T.II*. Op.cit., p. 80).

<sup>44</sup> Os direitos humanos, portanto, “se historizan, se hacen históricos los conceptos de la justicia, el bien común y los derechos humanos, porque se confrontan con una realidad concreta. Parten del

identificação entre a idéia de justiça de Dussel e a de Jesus Antonio de La Torre Rangel.

Cabe observar que tanto um como outro têm formação cristã. Contudo, o advogado mexicano separa melhor os aspectos teológico e filosófico. Como se viu, Dussel parte de um âmbito explicitamente metafísico, que é identificado como o “absolutamente Outro”, como Deus, o que não desmerece as projeções antropológicas que realiza de suas categorias mais abrangentes. Jesus Antonio de La Torre Rangel parte da exterioridade entendida como concretização histórica, como a alteridade de povos que, ao longo da História, têm sofrido dominação e exclusão. É bem verdade que Dussel admite e até mesmo desenvolve tal materialização de suas categorias, quando, por exemplo, fala da geopolítica e da opressão histórica da qual a América Latina é vítima desde o desembarque europeu, ou então quando procura reavaliar o pensamento marxiano. Todavia, a sua preocupação em desenvolver uma fundamentação metafísica que se aproxime da teologia, o que se deve, certamente, ao seu profundo engajamento nessa área, acaba por gerar, inadvertidamente, uma série de ambigüidades, que são amenizadas pela interpretação estritamente histórica do advogado mexicano<sup>45</sup>.

---

*descubrimiento del 'otro', por el sólo hecho de ser hombre portador del derecho a tener derechos, y por ser oprimido provocador de la justicia concreta” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. El reconocimiento del otro: Raíz de una concepción integral e histórica de los derechos humanos. In: Anuario Mexicano de historia del derecho - VI-1994 - La tradición indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. p. 271).*

<sup>45</sup> Nesse sentido, concorda-se plenamente com as colocações de David Sanchez Rubio, que, fazendo referência ao pensamento de Jesus Antonio de La Torre Rangel, observa que “*la alteridad también se manifiesta en la historia, es posible comprenderla por medio de la razón humana. La instancia crítica y el marco alternativo que la tradición de los grupos desfavorecidos han tenido a lo largo de toda su historia de dominación, proporciona el material sobre el que poder construir y/o interpretar el Derecho inspirado en un concepto de Justicia con el menor grado de ambigüedad posible. Además, con esta historización de la Exterioridad dusseliana a través de su iusnaturalismo histórico, el abogado mexicano abre un camino posible que atenúe la multitud de críticas que el autor argentino ha recibido por ella. Ya no se trata de una realidad ajena al proceso terrenal e histórico del ser humano*” (RUBIO, David Sanchez. Op.cit., p. 609). Contudo, é importante dizer que não se está desprezando os esforços rumo a uma discussão altamente metafísica, que, inclusive trate da questão teológica, só se está dizendo

Permanecendo fiel à sua perspectiva dualista, Dussel identifica duas ordens jurídicas: uma se identifica com a totalidade, instrumentalizando a dominação<sup>46</sup>; a outra com a exterioridade, revelando-se a expressão do que seria o justo. Portanto, opõem-se uma “legalidade da injustiça” e uma “ilegalidade da justiça”. Argumenta o filósofo argentino que é enganoso afirmar que a moralidade tem origem na lei vigente, pois tal formação se encontra, em sua autenticidade, mais além, no Outro. E a justiça corresponde à resposta, em face da provocação ou interpelação do Outro, que o reconhece em sua alteridade<sup>47</sup>.

De qualquer forma, assevera acertadamente David Sanchez Rubio, Dussel não faz uma interpretação explícita e detalhada a respeito do que venha a ser o direito<sup>48</sup>, fato que deixa uma lacuna no seu pensamento, que, no escopo de fornecer uma idéia global do homem e da sociedade em uma perspectiva de libertação, não pode deixar de levar em conta esse nível fundamental para a instrumentalização de qualquer atividade política de transformação social. Por sua vez, o direito orientado para uma práxis libertária também carece de um sistema ético-filosófico coerente que o justifique. Eis portanto a razão básica da conexão empreendida pelos juristas mencionados ao longo da análise, bem como a do autor deste trabalho.

---

que, para efeitos práticos e racionais, imprescindíveis e urgentes para a abordagem de problemas relativos à necessidade de transformação social, ela, muitas vezes, mais atrapalha do que ajuda.

<sup>46</sup> Diz Dussel que “de fato, contudo, deve-se recordar que a totalidade legal ou o direito de uma ordem histórica se funda no pro-jeto do grupo, classe, setor ou pessoas que exercem o poder, mas não só como poder do todo, mas como poder ‘dominador’. A ordem legal vigente foi fruto de um processo anterior. Hoje é uma ordem que se impõe como coação da lei promulgada. O Todo legal vem assim encobrir uma dominação legalizada” (DUSSEL, Enrique. *Op.cit.*, p.86).

<sup>47</sup> Afirma Dussel, a respeito da justiça da ilegalidade, que “a práxis meta-física ou libertadora aparece como ilegal, mas a sua ilegalidade não é a daquele que comete um crime contra a lei vigente (como o mero ladrão daquilo que é valioso para a ordem vigente e para ele mesmo), mas a ilegalidade daquele que vai além do pro-jeto vigente, isto é, de suas exigências (suas leis), porque tem outro proje-to *novo* (e com isso, de fato, começa a cumprir novas leis). A ilegalidade da práxis libertadora é a moralidade em sua posição negativa: em sua posição positiva tal moralidade é resposta à interpretação ou provocação de justiça do Outro. É o Outro, fora de toda ordem legal vigente, futuro com relação a todo direito positivo, a autêntica fonte da moralidade e não a lei vigente” (Id.Ibid., p. 86).

<sup>48</sup> RUBIO, David Sanchez. *Op.cit.*, p. 617.

Assim, para Jesus Antonio de La Torre Rangel, torna-se válida a concepção de justiça do poeta Simónides, reapropriada pelo jurisconsulto romano Ulpiano: “dar a cada um o que é seu”. Com base nessa noção a questão central gira em torno do que é o “seu” de cada um. Para o advogado mexicano, o “seu” de cada um é tudo aquilo de que o homem precisa para o seu desenvolvimento integral, e não aquilo que no sistema vigente está estabelecido como “direito adquirido”<sup>49</sup>.

Essa idéia de justiça é a que vai instrumentalizar o que o autor mexicano denomina “libertação pelo direito”, em que passa a ter a função de dissidência, quando então denuncia a injustiça e busca fórmulas que possam ser materializadas institucionalmente para realizar o justo. O direito, nesse caso, aproxima-se da noção de *Mispat*, constituindo uma nova categoria proposta pelo autor nos seguintes termos:

*“Se trata de una liberación por el Derecho, pero en su sentido más amplio y más profundo. Amplio, entendido el Derecho como respeto, de manera primigenia, de los derechos humanos y el cumplimiento de los postulados de la justicia, objetivizados en la ley y su aplicación. Y en su sentido profundo como Mispat, es decir la acción jurídica integral por la salvación de la opresión a los débiles; como un servicio de restitución de su derecho a la vida plena de todos los humillados y ofendidos, y agobiados y oprimidos”*<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> O autor aponta algumas condições mínimas para que o homem possa desenvolver-se integralmente, tais como: “un cierto margen de libertad que le permita realizar su historia personal, y poder participar en el proceso histórico comunitario con todos los demás; tener acceso a las decisiones políticas y económicas de su país; tener acceso, junto con todos los demás, a la propiedad de los medios e instrumentos de producción; gozar de una buena alimentación y de un espacio vital digno; posibilidades de estudio y cultura, así como de recreo y diversión. Creo que mientras el ser humano no goce de estas condiciones sociales no podrá ser sujeto de la historia de otros, de aquellos que usurpan ‘lo suyo’ de los otros, de los beneficiarios de la injusticia” (TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *Del pensamiento jurídico...* Op.cit., p. 37). É importante ressaltar que tal argumentação não está em contradição com a afirmação do caráter histórico das necessidades, pois, como se viu no pensamento de Agnès Heller, a historicidade se encontra presente nos meios de satisfação das condições existenciais do homem.

<sup>50</sup> Id.Ibid., p. 285.

Celso Luiz Ludwig, por sua vez, adentrando na discussão acerca da justiça, observa que a exterioridade constitui o ponto de chegada e de partida do justo. É a partir dela que se pode romper o sentido do justo na totalidade. A justiça, portanto, não é um ato de concessão dentro da totalidade, mas uma exigência que parte da exterioridade e que deverá ser avaliada, buscada e construída com base na realidade histórica concreta, protagonizada pelo pobre/oprimido. Assim, a exterioridade é fonte axiológica de exigência de justiça. A alteridade expressa por esse nível, argumenta o filósofo e jurista, encontrará como forma concreta de seu alcance a práxis jurídica alternativa, entendida no seu sentido amplo<sup>51</sup>.

Constata-se, assim, que, com pequenas nuances entre si, todas as interpretações analisadas se aproximam de um conceito de justiça formulado em função da exterioridade, no qual o Outro, em sua alteridade, exige o reconhecimento de seus direitos. Tal idéia do justo pode ser expressa mediante a designação de *justiça analética*, fazendo referência ao termo que delimita, metodicamente, o acesso ao âmbito da exterioridade.

Aproximando a justiça analética da contextualidade própria das demandas pela satisfação de necessidades humanas fundamentais no seio dos NMS, percebe-se que falar em justiça significa, antes de mais nada, a realização da *justiça social*. A respeito do tema, diz Roberto Lyra Filho:

---

<sup>51</sup> Situando a práxis jurídica alternativa como meio para alcançar a alteridade, argumenta Celso Luiz Ludwig: "Esta exterioridade consiste na reserva real atual que o povo mantém através de um existir com alteridade num sistema caracterizado pela dominação eticamente injusta. Alteridade que é real nas organizações e movimentos populares, como cultura alternativa de resistência. Portanto, além da *totalidade* do sistema, encontra-se a experiência da exterioridade do povo, ao nível individual ou coletivo. (...) A forma concreta de busca dessa alteridade pode dar-se pela práxis jurídica alternativa, situando o pobre/oprimido como realidade (histórica) e tendo na categoria (epistemológica) da *exterioridade* a fonte de uma ética jurídica de libertação" (LUDWIG, Celso Luiz. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. Dissertação de mestrado. UFPR, 1993. p.140).

“Justiça é Justiça Social, antes de tudo: é atualização dos princípios condutores, emergindo nas lutas sociais, para levar à criação duma sociedade em que cessem a exploração e opressão do homem pelo homem; e o Direito não é mais, nem menos, do que a expressão daqueles princípios supremos, enquanto modelo avançado de legítima organização social da liberdade”<sup>52</sup>.

Justiça, em um conceito mais abstrato, quer dizer a adoção de um ou mais princípios que sejam adotados conjuntamente na resolução de conflitos de interesses. A justiça social é uma derivação desse conceito mais genérico, orientando tais princípios para o desenvolvimento individual das capacidades de cada homem, mediante a cooperação social. Tal desenvolvimento requer, acima de tudo, a produção de bens a ele destinados, o que se obtém pela divisão social do trabalho, bem como a intervenção institucional que atue no sentido de facilitar essa destinação. A grande questão que aqui surge é: como os recursos produzidos serão distribuídos na coletividade participante da divisão?

Para realizar uma distribuição justa, deve-se eleger um critério, que é eminentemente ético, referindo-se a reivindicações feitas em relação ao produto produzido na sociedade. Como foi deixado bem claro no transcorrer da análise, o critério básico de distribuição que se adota na idéia de uma justiça analética associada à questão de novos direitos produzidos no espaço movimentalista é a satisfação de necessidades humanas fundamentais.

Surge, todavia, outro problema. Como definir e medir tais necessidades? Sabe-se que elas variam historicamente. Assim, é preciso tomar decisões acerca do que sejam os padrões de necessidade adotados. De antemão já se descarta o critério que

---

<sup>52</sup> LYRA FILHO, Roberto. Op.cit., p. 86.

prevê tal determinação por intermédio da demanda de mercado. Nesse sentido, esclarece Harvey:

“Aceitar a demanda de mercado como medida socialmente justa da necessidade requer que as outras condições prevalecentes na sociedade (que afetam ao mesmo tempo a demanda e a oferta) sejam elas próprias socialmente justas. Isso não é, usualmente, o que ocorre, e esse método de determinar necessidades é por isso, provavelmente, socialmente injusto”<sup>53</sup>.

Os critérios de definição concreta das necessidades poderiam ser muitos, e poderiam variar, até mesmo, em função do tipo de necessidade. Por exemplo, no caso de necessidades habitacionais poder-se-iam utilizar as análises estáticas, nas necessidades de saúde, poder-se-ia adotar a opinião de um grupo seletivo de especialistas na área médica, e assim por diante. Essa é uma questão de difícil definição, que deve permanecer fundamentalmente aberta. Contudo, não se pode, igualmente, furtar-se às decisões nesse particular, sob pena de não se praticar a justiça social<sup>54</sup>. Assim, sem querer aprofundar esse problema, cuja relevante indicação fica aqui mencionada, ao se defender a juridicidade dos Novos Movimentos Sociais, afirma-se que o critério de definição de necessidades será em função de cada contexto localizado, de cada grupo em questão, de cada movimento social. Nesse espaço, através das experiências comuns de privação, é que poderão ser definidas tais necessidades. A grande dúvida, até hoje não respondida satisfatoriamente, é até que ponto esses sujeitos gozam de autonomia satisfatória para expressar conscientemente as demandas intrínsecas ao seu processo comunitário.

---

<sup>53</sup> HARVEY, David. *A justiça social e a cidade*. Tradução de Armando Corrêa da Silva. São Paulo: Hucitec. 1980. p. 87.

<sup>54</sup> Id. *Ibid.*, p. 88 e 89.

De qualquer forma, é fácil também perceber que um dos aspectos nucleares do problema é encontrar uma organização estrutural econômica, social e política em que a justiça, assim entendida, possa ser alcançada e mantida. Praticamente, a única resposta de peso a esse dilema, que se opõe ao sistema capitalista, foi o socialismo marxista, que, em sua versão soviética, acabou por ser absorvido pela degeneração burocrática<sup>55</sup>. Não cabe, nos limites deste trabalho, investigar qual seria tal organização estrutural; contudo, é forçoso admitir que, certamente, o sistema capitalista se encontra longe de suprir tais condições, pois os seus fins não são compatíveis com a justiça social<sup>56</sup>.

### **3.4 - O DIREITO AO TRABALHO COMO CONDIÇÃO PARA UMA VIDA HUMANA DIGNA**

No campo do direito, as categorias de Dussel são utilizadas ainda para outras conclusões, complementárias às de Jesus Antonio de La Torre Rangel. David Sanchez Rubio igualmente dá um destaque especial à importância dos direitos humanos, vistos também em um sentido amplo. O jurista espanhol entende que os direitos do homem são expressos pela relação dialética entre trabalho, necessidades e valores. A interação desses elementos, por sua vez, estabelece tipos de ordem e hierarquia, orientados pelas preferências axiológicas que se fazem das necessidades. Questionar qual dessas

---

<sup>55</sup> A questão torna-se ainda mais complicada caso se perceba que: "A maior parte da evidência que temos sobre grupos de decisão, barganha, controle do governo central, democracia, burocracia e similares, indica, também, que *qualquer* organização social, econômica e política que obtém qualquer permanência é suscetível de cooptação e subversão por grupos específicos de interesse. Numa democracia constitucional, isso usualmente é desempenhado por pequenos grupos bem organizados de interesse que acumularam os recursos necessários para influenciar os tomadores de decisão. A ditadura do proletariado, como solução, está também sujeita à subversão da burocracia, como toda a experiência russa prontamente demonstrou" (Id.Ibid., p. 93).

<sup>56</sup> Ver logo adiante o tratamento que David Sanchez Rubio dá a essa questão e como ela é percebida por David Harvey.



hierarquias é mais representativa de uma determinada formação social é a tarefa de um *jusnaturalismo crítico*<sup>57</sup>. Para Dussel e Jesus Antonio de La Torre Rangel, a defesa do pobre é que elegerá a hierarquia de necessidades humanas que corresponde ao conteúdo dos direitos humanos<sup>58</sup>, ou da justiça.

Apesar do fundo jusnaturalista teológico da idéia de Dussel a respeito dos direitos humanos, entende David Sanchez Rubio que a vida humana digna, obtida pelo *trabalho vivo*, é um critério que pode ser aplicado a campos não-teológicos, devido a seu aporte profundamente antropológico<sup>59</sup> e à sua conexão com o entendimento dos direitos humanos, que parte do trabalho para as necessidades e destas para os valores.

Como apresentado no Capítulo 1, a dimensão fundamental para Dussel, que é anterior a qualquer projeto ontológico, é a *proximidade* em que se dá a relação homem-homem, o cara-a-cara. Esse nível é o que funda a *proxemia*, que trata das relações entre o homem e a natureza, nas quais se incluem a *poiética* (a relação entre o homem e a natureza por intermédio da produção do artefato, do trabalho) e a

<sup>57</sup> RUBIO. David Sanchez. Op.cit., p. 615.

<sup>58</sup> Segundo David Sanchez Rubio, o que Dussel entende por direitos humanos são "**necesidades, exigencias, aspiraciones, prescripciones éticas, valores e ideales utópicos procedentes de la Exterioridad. Serán momentos ideologizados, derechos positivos y convenciones y contratos sociales y políticos en el instante que todo acuerdo posee una 'finitud' constitutiva refrendada por la Totalidad**" (Id.Ibid., p. 618).

<sup>59</sup> A respeito da releitura de Marx por Dussel, comenta o jurista espanhol: "*Cualquier marxista puede echarse las manos a la cabeza ante el osado intento de querer compaginar marxismo con jusnaturalismo. Ernst Bloch no lo hizo. Enrique Dussel, como teólogo de la liberación, cimenta sus fuentes doctrinales en una concepción cristiana del hombre. No es marxista. Más bien interpreta a Marx para adaptarlo a su propio pensamiento. Busca material crítico que fundamente su planteamiento analéctico. Por otra parte, es curioso el doble lenguaje que nuestro autor realiza según se mueve en el terreno teológico o en el filosófico. En el primero no tiene ningún en nombrar a Dios, mientras que en el segundo parece no quererlo hacer para 'no empañar' su pensamiento. Creemos que Dussel es consciente de que no puede confundir la instancia filosófica con la teológica, por eso acude a Marx. Y en el terreno filosófico, el marxismo ofrece un material crítico suficiente que permite prescindir, provisionalmente de Dios, para hacer referencia a la Exterioridad*" (RUBIO. David Sanchez. Enrique Dussel: El lenguaje tecnológico como mecanismo encubridor del trabajo vivo. Su prioridad axiológica y jurídica. In: Anuario de Filosofía del Derecho - Tomo XI. Madrid: Nueva Epoca. 1994. p. 534).

*econômica* (a relação entre os homens em função do fruto do trabalho, do produto), que, por sua vez, compreendem as relações de produção. Assim, a anterioridade da proximidade, da relação ética do cara-a-cara, é a que caracteriza o trabalho vivo, é a subjetividade corpórea que transcende qualquer fundamentação que o coisifique. O homem, mediante o seu trabalho, é a fonte criadora de valor de todo o capital, cuja análise ontológica, portanto, só é possível ser efetivada a partir de um nível exterior a ele, que, no caso, é o trabalho vivo.

O modelo socioeconômico do capitalismo valoriza a geração de riqueza e a reprodução do valor dessa riqueza, ficando em plano secundário o sujeito que a produz. Nesse sentido, Marx denuncia a injustiça ética da desvinculação do trabalho vivo com relação ao ser humano que produz o que necessita. A miséria resulta da separação entre o sujeito do trabalho e o seu produto. Baseado na totalidade capitalista, o ordenamento jurídico acaba por justificar a prevalência do capital sobre a pessoa em sua corporalidade e capacidade de trabalho, encobrindo um direito básico de toda a pessoa, que procede da exterioridade, de sua subjetividade concreta: o direito ao trabalho.

No sistema capitalista, portanto, o cânone principal, pelo qual se regula o funcionamento do mercado, é o da *rentabilidade*, não a satisfação de necessidades humanas. Essa rentabilidade é medida pelos valores de troca, que só podem existir através da relativa escassez de bens e serviços trocados. Tal escassez é produzida pelo próprio sistema; ela não é natural, está intimamente associada à organização da atividade econômica. A respeito dessa escassez, esclarece David Harvey:

“O conceito de escassez, como o conceito de recurso, somente ganha significado num contexto social e cultural particular. É errôneo pensar que os mercados simplesmente surgem para lidar com a escassez. Em economias sofisticadas a escassez é socialmente organizada de

modo a permitir o funcionamento do mercado. Dizemos que os empregos são escassos quando há muito trabalho para fazer; que o espaço é restrito quando a terra permanece vazia; que o alimento é escasso quando os agricultores estão sendo pagos para não produzir. A escassez deve ser produzida e controlada na sociedade, porque sem ela os preços fixados no mercado não funcionariam. Isso ocorre através do controle estrito sobre o acesso aos meios de produção e do controle sobre o fluxo de recursos no processo produtivo. A distribuição do resultado tem do mesmo modo que ser controlada para que a escassez seja mantida. Isso é obtido por arranjos apropriados que evitam a eliminação da escassez e preservam a integridade dos valores de troca no mercado, então segue-se que a privação, a apropriação e a exploração são também sócios necessários do sistema de mercado”<sup>60</sup>.

Mediante esse princípio, a resposta ao problema das necessidades é oferecida pelo desenvolvimento tecnológico, ocorrendo um aumento do produto total útil para a sociedade, isto é, quanto maior ele for, maior capacidade o sistema terá de atender as demandas que o interpelam. Adota-se um *critério de subsistência*, em que as necessidades são satisfeitas por uma benévola e caridosa concessão do sistema<sup>61</sup>.

No âmbito da exterioridade, evidente nas nações periféricas do capitalismo, a resposta ao problema das necessidades é oferecida pelo direito ao trabalho. Segundo Dussel, é por meio dele que se alcançam os demais, que se obtém a dignidade humana. Estabelecendo uma hierarquia de direitos para Dussel, observa David Sanchez Rubio que o direito fundamental por excelência seria o direito à vida. Esse, por sua vez, encontra-se cercado por outros direitos, também fundamentais, entre os

<sup>60</sup> HARVEY, David. Op.cit., p. 96 e 97.

<sup>61</sup> Explana com lucidez David Harvey: “Assim, necessitamos nos mover em direção a um novo padrão de organização, no qual o mercado seja substituído (provavelmente por um processo de planejamento descentralizado), a escassez e a privação sejam sistematicamente eliminadas, tanto quanto possível, e um sistema de competição degradante seja substitutivamente reduzido como incentivo ao trabalho, sem de qualquer modo diminuir o poder produtivo total útil para a sociedade. Achar tal forma de organização é um grande desafio, mas infelizmente os enormes interesses existentes, associados aos padrões de exploração e privilégio erigidos através da operação do mecanismo de mercado, manejam toda sua influência para evitar a substituição do mercado, e mesmo para impedir uma discussão racional das possíveis alternativas para isso” (Id.Ibid., p.98).

quais se destaca o direito ao trabalho, pois é ele que mediatiza todo o restante. Para a lógica capitalista, esses não são direitos fundamentais, mas sim meras necessidades básicas, cuja satisfação está condicionada pelo funcionamento da economia de mercado.

O homem, com o seu trabalho, deve ser capaz de satisfazer suas necessidades básicas. Tal satisfação não deve ser encarada como uma promessa do sistema, quase sempre não cumprida<sup>62</sup>. Nem por isso estão Dussel e David Sanchez Rubio, conforme este último adverte, contra as prestações positivas do Estado em benefício da sociedade, mas sim contra a ideologia que as subjaz<sup>63</sup>. Assim, o direito do sistema capitalista camufla a essencialidade do trabalho humano, e, nesse sentido, revela-se como a “legalidade da injustiça”, ao passo que surge um critério de justiça protagonizado pelo reconhecimento do direito ao trabalho, propício ao desenvolvimento de valores e objetivações, que, além de eliminarem a miséria, são próprios à cultura de cada povo.

---

<sup>62</sup> David Sanchez Rubio esclarece a importância de considerar o direito ao trabalho como um direito essencial: “*Se convence a todo individuo que el derecho al trabajo no es un derecho esencial, que el trabajo no es la dimensión más humanizante del hombre, de qué forma? Debido a que ni las condiciones económicas, ni el mercado de trabajo, ni la situación internacional puede garantizarlo, se traslada su valor esencial a la necesidad básica de subsistencia, acentuando aquellas otras necesidades ‘secundarias’ nacidas del mismo ejercicio del trabajo humano, pero satisfechas ahora, no por el mismo hombre, sino por órganos mediadores subordinados a las pautas que el capital instaure por medio del mercado.*”

*Mediante la sustitución del derecho al trabajo por las prestaciones que el estado y las empresas pueden realizar, se convence a los más desfavorecidos de que no tienen posibilidad alguna de autorrealizarse. Sus posibilidades humanas quedan subordinadas al son que marca el sistema”* (Id.Ibid., p. 539).

<sup>63</sup> Cf. Id.Ibid., p. 540.

### 3.5 - A ÉTICA CONCRETA DA ALTERIDADE

Percebe-se que tanto a filosofia da libertação quanto a perspectiva crítica do direito orientam-se pela diversidade, pelo reconhecimento da alteridade. Tal característica, no âmbito jurídico, fica bem explícita no pluralismo jurídico comunitário-participativo de Wolkmer. No Capítulo 2, discorreu-se a respeito da gênese de um direito comunitário com base na atividade dos movimentos sociais. Cabe, agora, retomar aquela premissa e inseri-la na análise da contribuição do jurista gaúcho a respeito da possibilidade e dos fundamentos de um pluralismo jurídico comunitário-participativo, pois é justamente, entre esses fundamentos, que se encontra a formulação de uma *ética concreta da alteridade*, inspirada na filosofia dusseliana.

Há vários entendimentos a respeito do que venha a ser o fenômeno do pluralismo jurídico<sup>64</sup>; entretanto, todos eles concordam em dois pontos: em qualquer sociedade coexistem várias formas de juridicidade conflitantes ou consensuais e o direito não é apenas aquele produzido pelo Estado. O conceito de Wolkmer procurará enfatizar as necessidades humanas fundamentais como motivo primordial para as práticas jurídicas pluralistas, dada a incapacidade da perspectiva monista de satisfazê-las. Tais práticas podem ocorrer tanto no interior do próprio direito estatal quanto exteriormente a ele. O objeto ao qual a análise neste trabalho se restringe refere-se ao segundo aspecto, opção que não intenta desmerecer ou menosprezar o pluralismo no interior do direito oficial.

---

<sup>64</sup> O jurista gaúcho menciona os conceitos de Jacques Vanderlinden, Sally Falk Moore e John Griffiths. Joaquim de Arruda Falcão e Boaventura de Sousa Santos (WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 193 a 194).

Uma crítica que imediatamente se pode fazer ao pluralismo jurídico é que ele pode apontar tanto para uma prática progressista quanto para uma prática conservadora. Todavia, afirma Wolkmer que a sua proposta não se encaminha para a segunda direção, pelo simples fato de que se orienta para a promoção e a estimulação da participação popular, dos novos sujeitos coletivos de base, no que se opõe ao pluralismo elitista e conservador, cujo objetivo final acaba por ser a obstacularização dessa mesma participação, enfim de uma organização verdadeiramente democrática da sociedade civil<sup>65</sup>.

O paradigma científico que instrumentaliza a legalidade liberal-individualista e formal-positivista, produzido basicamente nos séculos XVIII e XIX, encontra-se ultrapassado e incapaz de abranger a complexidade social inerente ao final do século XX, caracterizada pela multiplicidade de conflitos classistas e interclassistas. Nesse sentido, sobressai a pertinência da discussão acerca dos fundamentos de uma nova cultura no direito, que admita e compreenda a produção jurídica extra-estatal. Com essa finalidade, Wolkmer desenvolve duas condições básicas: os fundamentos de efetividade material e os fundamentos de efetividade formal<sup>66</sup>. A primeira estratégia resume-se basicamente no que foi discutido no Capítulo 2 deste trabalho, isto é, os sujeitos coletivos de direito, expressos preferencialmente pelos Novos Movimentos Sociais, e a satisfação das necessidades humanas fundamentais, legitimadora da ação desses novos atores. Por sua vez, a efetividade formal diz respeito ao nível “prático” e “teórico”. A prática, que faz referência à ação individual e coletiva, insere, no primeiro caso, os esforços para a reordenação social em função de uma democracia eminentemente descentralizadora e participativa<sup>67</sup> e, em nível individual, uma

---

<sup>65</sup> Id.Ibid., p. 206.

<sup>66</sup> Id.Ibid., p. 209 a 216.

pedagógica que aponte para um sistema concreto de valores éticos da alteridade. Por fim, a dimensão teórica, implícita à estratégia de efetividade formal, remete à discussão a respeito da busca de uma nova racionalidade, que esteja vinculada à autonomia e à emancipação do homem<sup>68</sup>.

O jurista gaúcho utiliza-se do pensamento de Dussel em dois momentos básicos: quando vai tratar do primeiro elemento de efetividade material, aproximando a categoria “povo” da caracterização dos novos sujeitos coletivos de juridicidade, e quando propõe, em nível de efetividade formal, a formulação de uma nova ordem de valores éticos. O primeiro aspecto já foi suficientemente abordado ao longo da presente análise. Cabe, portanto, deter-se na discussão a respeito da segunda proposta<sup>69</sup>.

Primeiramente, há que se observar a existência de uma crise ética da modernidade, concretizada em inúmeros fatores como a perda da identidade cultural; a prevalência do individualismo egoísta e exacerbado; a ausência de valores democráticos; a intolerância à diversidade; o domínio de desejos consumistas irracionais; a ameaça de degradação do meio ambiente e de largas parcelas da população mundial, etc. Esse quadro tende a se agravar a partir da preponderância de

---

<sup>67</sup> Essa exigência política gira em torno, basicamente, da necessidade de processos de descentralização, em que se fortalecem as gestões locais, distritais e municipais; de participação de base, em que a sociedade participa da administração e se utiliza de instrumentos como o plebiscito, o *referendum*, o veto popular, as audiências públicas, a participação em conselhos consultivos e deliberativos, a revogação de mandatos, etc; de controle comunitário e de adoção de sistemas de conselhos. Não se está propondo a abolição da democracia formal; muito pelo contrário, pretende-se complementá-la visando a sua maior eficiência (Id.Ibid., p. 222 a 233).

<sup>68</sup> Id.Ibid., p. 244 a 254. Neste ponto, o autor preocupa-se em expor a discussão a respeito da racionalidade iluminista, entremeada pelas reflexões de Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas, nas quais percebe a inadequação do modelo, a sua superação por uma racionalidade comunicativa, embora esta ainda esteja vinculada a uma percepção demasiadamente apriorística e abstrata da realidade. Procurar uma nova racionalização que dê conta da atual complexidade, segundo Wolkmer, significa abandonar “qualquer tipo de racionalização metafísica e tecnoformalista equidistante da experiência concreta e da crescente pluralidade das formas de vida cotidiana” (Id.Ibid., p. 252). Assim, a racionalidade deve ser proveniente da vida concreta, tornando-se, nesse sentido, verdadeiramente emancipatória.

<sup>69</sup> Id.Ibid., p. 241 a 243.

uma racionalidade técnico-instrumental, que se preocupa com regras cada vez mais elaboradas no campo de atividade técnico-instrumental do homem, e, ao mesmo tempo, contempla a dimensão ético-valorativa da ação humana como algo cada vez mais geral, abstrato e vazio. Para Habermas, a crise está relacionada com um progressivo desengate entre o mundo vital e o sistema. As dificuldades passam a ser cada vez maiores, principalmente em face da inibição que o “mundo da vida” sofre em função da prevalência da razão instrumental. Com isso, falta uma moral para embasar os sujeitos; o que acontece é um ceticismo moral cada vez maior, o que dificulta, por exemplo, a conceituação do que seria uma vida boa e justa. Habermas interpreta a sociedade como um complexo que abrange tanto o sistema (racionalização técnica, formalização) quanto o mundo vital (processos de comunicação voltados ao entendimento e ao consenso, que necessitam de uma “infra-estrutura comunicativa”). A falta de uma moral, nesse sentido, assevera Habermas, está relacionada com a crescente dispensa de uma fundamentação filosófica, que passa a ser substituída pela ciência, pela crítica da arte e pelo direito<sup>70</sup>. Eis por que o filósofo de Frankfurt se ocupa em edificar filosoficamente um critério ético-universal calcado no paradigma da intersubjetividade, em uma racionalidade comunicativa.

Como resposta a essa crise, assevera Wolkmer, surgem no âmbito da filosofia duas respostas éticas básicas: o *pragmatismo analítico* e o *racionalismo discursivo*. Ambos procuram oferecer soluções ao esgotamento ético da modernidade. A primeira corrente é desenvolvida por teóricos norte-americanos, como A. MacIntyre, Hilary Putnam e Richard Rorty. Estes negam qualquer esforço em direção à edificação de uma ética universal, considerando-o, inclusive, prejudicial, pois a procedência da dimensão ética encontra-se circunscrita a regras imediatas e particulares. Advogam,

---

<sup>70</sup> Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas - razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 38 a 42.



portanto, um *ethnocentrismo pragmático* e um *relativismo cultural*. Contudo, salienta Wolkmer, tais considerações servem de justificativa para a desconsideração de outros contextos culturais que não se identifiquem com o *ethos* de legitimação nacional norte-americana<sup>71</sup>.

A ética racional do discurso, cujos principais teóricos são Habermas e Apel, ao contrário do pragmatismo analítico, preocupa-se com a edificação de um projeto ético universal. Essa abrangência está presente em uma ética do discurso prático-comunicativo que esteja baseada não mais no referencial filosófico da consciência, mas no da linguagem, no da comunicação<sup>72</sup>. Nesse referencial, o sujeito tem de se entender com outros sobre o que pode significar o “conhecer objetos” ou o “agir através de objetos” ou o “dominar objetos e coisas”. Aqui, o fundamental é o entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e de agir, aptos a tomar parte em uma “comunidade de comunicação”, como denomina Apel. Portanto, a universalidade da ética diz respeito à observância de certos parâmetros para que, mediante a argumentação, os sujeitos possam chegar a um consenso e, assim, atingir o nível do “mundo da vida”. Quer dizer, a abrangência não se refere a uma realidade comum que deva ser formada por grupos diferentes, mas sim a princípios que guiem a possibilidade de discussão e argumentação para a formação de um consenso que contribua para a felicidade geral<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 234 e 235.

<sup>72</sup> Assim, “a razão centrada na comunicação busca suas medidas críticas em procedimentos argumentativos que procuram resgatar direta ou indiretamente três tipos de pretensão de validade: de verdade proposicional, de correção normativa, de autenticidade subjetiva. Ela substitui, portanto, a reflexão transcendental, solitária, anterior à fala, pela configuração da ação e do discurso no interior do processo comunicativo. Com isso, ela substitui o conceito de razão não-processual, centrada no sujeito, por um conceito processual e comunicativo, deduzido de uma lógica pragmática da argumentação, a qual se expressa através de uma compreensão descentralizada do mundo. E tal conceito parece ser mais rico, uma vez que inclui, além do elemento cognitivo e instrumental, também o elemento prático, moral, emancipatório e estético” (SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Op.cit., p. 63).

Apel, aproximando-se muito da perspectiva habermasiana, propõe uma *ética da responsabilidade*, que deve ser construída no processo comunicativo em direção a um consenso. Essa ética deve, segundo Apel, ser erigida à condição de metanorma, idônea, a tornar possível o pluralismo valorativo contemporâneo.

Observa Wolkmer que a grande contribuição da ética discursiva, além de ter sido a superação de uma visão positivista, pois parte da concretude intersubjetiva da comunicação e não da ordem natural das coisas ou do santuário da consciência, foi o desenvolvimento de categorias que incentivam e sinalizam um rompimento com padrões axiológicos tradicionais, como: “responsabilidade”, “práxis emancipatória”, “solidariedade”, “valorização das subjetividades do mundo da vida” e “consenso da comunidade real”<sup>74</sup>.

Contudo, deve-se observar que a proposta da ética discursiva tem uma visão da sociedade composta por sujeitos livres, iguais e desenvolvidos, aptos a fazerem parte de uma comunidade de comunicação em que prevaleça a lógica do melhor argumento e na qual possam argumentar em iguais condições aos outros membros. Diante dessa concepção, percebe-se a grande dificuldade de inserção dessa perspectiva nos países de capitalismo periférico, nos quais o que não falta são sujeitos alienados, explorados, oprimidos, enfim que, em função da não-satisfação de suas necessidades fundamentais, permanecem muito aquém do patamar mínimo para comporem a comunidade de comunicação real, espaço onde acaba acontecendo a

---

<sup>73</sup> Segundo o pensamento habermasiano, o que pode tornar possível a comunicação voltada para o consenso é a situação de fala ideal, que, por sua vez, é uma suposição da possibilidade de um consenso verdadeiro e ideal, no qual não há nenhuma coação a não ser a do melhor argumento. Assim, o uso desta situação de fala ideal consistirá em uma suposição contrafática, em que ela seria uma medida de crítica para questionar qualquer consenso obtido faticamente. As condições contrafáticas da situação de fala ideal, portanto, seria, basicamente, a igualdade de oportunidades na utilização do discurso teórico e dos atos de fala, sejam regulativos, sejam auto-representativos (Id.Ibid., p.104 e 105). A situação de fala ideal aproxima-se, em sua função contrafática à comunidade de comunicação ideal de Apel.

<sup>74</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Op.cit., p. 237 e 238.

exclusão do Outro. Isso acontece por não se conciliarem os princípios de ética universal com os de ética regional, que estejam voltados não para uma situação ideal, mas para a concretude, por mais desafortunada que ela seja. Há, como assinala Wolkmer, uma grande diferença entre o sujeito emancipador, trabalhado pelos pensadores europeus da Escola de Frankfurt, e o sujeito da práxis libertadora, operacionalizado pelos pensadores latino-americanos<sup>75</sup>.

Portanto, em que pese aos avanços empreendidos pela ética do discurso, há que se prosseguir rumo a uma “ética concreta da alteridade”, em que se busca romper com a abstração metafísica e a especulação idealista e atingir a expressão cultural e material do povo de uma determinada região, que padece opressão e exclusão contextualizada historicamente. Assim, os princípios éticos não devem ser colocados em um *a priori* universalista, em uma fórmula pronta para ser aplicada a uma determinada realidade, mas sim com base em valores que surgem das lutas, conflitos e necessidades concretas de sujeitos individuais e coletivos. Embora a ética concreta da alteridade, projetada por Wolkmer, não deixe de observar princípios universais a toda a humanidade, ela prioriza os relativos à realidade histórica, particular e material.

O conteúdo dessa ética concreta da alteridade, entende o jurista gaúcho, deve ser determinado com base em duas condições fundamentais: a concretude da situação histórica das formações sociais periféricas e a utilização de categorias teóricas emergentes na própria América Latina, formuladas principalmente no campo da teologia, filosofia e sociologia política. É aí que surgem os pressupostos epistemológicos da Filosofia da Libertação, nos quais se destaca o pensamento de Dussel<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. Id. Ibid., p. 239.

<sup>76</sup> Cf. Id. Ibid., p. 249.

As críticas feitas, anteriormente, à ética do discurso são mais do que externadas pela ética da libertação de Dussel, o que, inclusive, propiciou, como se viu no Capítulo 1, um debate filosófico Norte-Sul entre o filósofo argentino e Apel. Assim, para Dussel, antes da comunidade de comunicação real, encontra-se a *comunidade histórica possível*, âmbito que leva em conta a exterioridade dos povos periféricos, que não reúnem as condições mínimas para serem atingidos pela “universalidade” ética do discurso. Portanto, ao falar em ética da alteridade, há uma indicação à anterioridade ética do Outro, daquele que está na exterioridade do sistema, e que, no caso da região capitalista periférica latino-americana, não tem atendidas as suas necessidades fundamentais. Na hierarquia axiológica do pluralismo jurídico comunitário-participativo, portanto, deve vir o reconhecimento de direitos que procedam da condição alterativa de seu titular, de ser sujeito de necessidades fundamentais que não se encontram satisfeitas. A respeito do tema, conclui Wolkmer:

“Certamente, que o desafio está em transgredir o convencional e buscar valores emergentes (a nível do pensamento, da sensibilidade e da ação comportamental), provenientes das práticas sociais emancipatórias e das lutas reivindicatórias por necessidades transformadas em direitos. No espaço aberto de interações renovadas e de exigências éticas, cuja realidade fragmentada e experimental é reinventada e rearticulada permanentemente, os movimentos sociais se legitimam para criar, produzir e definir princípios éticos de uma nova sociedade, pautados na emancipação, autonomia, solidariedade, justiça e a dignidade de uma vida capaz da satisfação das necessidades fundamentais”<sup>77</sup>.

Comparando as propostas de Dussel para uma ética da libertação e de Wolkmer para uma ética concreta da alteridade, percebe-se que, a exemplo de Jesus Antonio de La Torre Rangel, o jurista gaúcho preocupa-se em historicizar o

---

<sup>77</sup> Id. Ibid., p. 244.

abstracionismo metafísico-teológico da exterioridade em Dussel. A exterioridade, nesse entendimento, não seria uma realidade em si, construída a partir de uma razão metafísica, mas sim uma realidade social, gerada nos processos de lutas e conflitos de interesses.

Importa, ao final deste capítulo, tornar mais clara a conexão entre os diversos pensamentos aqui apresentados, no que ficará evidente o objetivo das suas formulações sequenciais. Assim, na verdade, a conclusão a que se chega é de que, apesar das diferenças inerentes a cada corrente, todas essas perspectivas, longe de serem excludentes, são complementares. E todas reforçam o reconhecimento dos direitos produzidos no espaço dos NMS, justificado a partir da filosofia dusseliana.

Recapitulando esquematicamente alguns pontos, percebe-se que, na sistemática de Jesus Antonio de La Torre Rangel, o que representa a essência do direito é o critério dos direitos subjetivos como analogado principal. Isso significa que tal essência se encontra no homem e na satisfação de suas necessidades fundamentais. Tal satisfação é a que permite a existência e o respeito da dignidade humana. Esses direitos podem estar reconhecidos, ou não, na legislação positiva. O advogado mexicano, no intuito de enriquecer tal conclusão, insere o conceito de direitos humanos. Tal conceito é inferido a partir de uma análise que o autor realiza a respeito da natureza humana, para concluir que esta não está circunscrita nem ao individualismo nem ao coletivismo, mas à perspectiva solidarista. Ela, por sua vez, entende o homem como um ser individual e social. Nesse sentido, o vínculo entre o homem e o seu coletivo seria a expressão da realidade social. Portanto, as necessidades humanas fundamentais, núcleo dos direitos subjetivos, não fluem apenas do ser individual considerado em si mesmo, mas também são geradas a partir do coletivo. Elas, enfim, são formadas pela conjugação dos dois fatores. É a visão

integral do homem. Portanto, pode-se dizer que os direitos humanos constituem uma outra designação para os direitos subjetivos.

A tradição na conceitualização dos direitos humanos que melhor corresponde à noção de Jesus Antonio de La Torre Rangel é a de inspiração cristã, que entende serem esses direitos identificados pelo serviço, contextualizado historicamente, em direção aos pobres. O autor acaba por defender um jusnaturalismo histórico, utilizando-se de categorias dusselianas, pois aponta para a exterioridade como o espaço onde a alteridade do pobre, ou do povo, irá aparecer. Identificar essa alteridade, contudo, não será uma tarefa abstrata e definitiva, mas histórica e nunca concluída. Por fim, uma vez evidenciada a exterioridade do pobre, presente na não-satisfação de suas necessidades fundamentais, deve-se afirmar os seus direitos, não satisfeitos pelo sistema vigente, deve-se adotar um critério de justiça, que remete ao jusnaturalismo, mas que é histórico. É a justiça designada pela categoria *Mispat*.

Percebe-se, portanto, claramente, a questão das necessidades humanas fundamentais como o critério basilar da idéia de justiça de Jesus Antonio de La Torre Rangel, que remete ao seu conceito de direito, em que a essência do fenômeno jurídico é percebida nos direitos subjetivos, nos direitos humanos. Tal é o critério, conforme observou o advogado mexicano, utilizado pelos NMS.

David Sanchez Rubio também usa as necessidades humanas fundamentais como núcleo do seu conceito de direitos humanos. Segundo o jurista espanhol, as ações humanas ao longo da história são estruturadas pela interação de três fatores básicos: o trabalho, que produz historicamente as necessidades e os meios para satisfazê-las; as necessidades; e os valores, que representam um elenco de necessidades eleitas em um determinado contexto histórico e social. Esses valores aproximam-se do conceito de necessidades humanas fundamentais, sendo essas

necessidades os elementos que compõem a noção de direitos humanos, que será concretizado historicamente, possibilitando a existência de um jusnaturalismo crítico. Para atender a esses direitos, deve-se afirmar, segundo preconiza David Sanchez Rubio, a essencialidade do direito ao trabalho, pois só assim se poderá mudar o critério social básico da rentabilidade do capital para o de satisfação das necessidades humanas fundamentais. Mediante o trabalho, entendido como trabalho vivo, presente no âmbito da exterioridade, o Outro poderá ter os meios idôneos à solução de suas carências fundamentais.

Identificar a exterioridade, descrita em Dussel, como a fonte axiológica da exigência de justiça é a proposta de Celso Luiz Ludwig. Nesse contexto, entende o autor que um instrumento apto a alcançar esse âmbito é a práxis jurídica alternativa em sentido amplo, no que não se contrapõe, portanto, à perspectiva do reconhecimento de direitos produzidos nos NMS como via de acesso à exterioridade representada pelas pessoas que padecem da carência na satisfação de necessidades humanas fundamentais.

Falar em jusnaturalismo histórico ou crítico, na verdade, significa colocar a possibilidade da superioridade de uma ética universal que guie as ações no campo do direito. Contudo, para não cair em abstracionismos, é necessária a historicização e a contextualização regional dessa ética, o que não exclui a aproximação a um consenso planetário a respeito de certas questões. Portanto, o “universal” dessa ética é o respeito e o reconhecimento mútuo de hierarquias axiológicas distintas - a adoção do paradigma pluralista. Dessa perspectiva, a proposta de uma ética concreta da alteridade, formulada por Wolkmer, surge como elemento coordenador de práticas jurídicas. A alteridade implica o reconhecimento do Outro. Tal reconhecimento se dá no direito pelo contato com as realidades já descritas como presentes na exterioridade

do direito. A nota de exterioridade que aí sonoriza revela-se, em um momento negativo, principalmente, na não-satisfação de necessidades humanas fundamentais, que, em um instante positivo, mostram a existência de um direito, apto não só a satisfazer tais carências, para que sejam realizadas as condições existenciais do homem, mas também a permitir que a pessoa humana as possa atender de uma maneira peculiar, como reflexo de sua especificidade cultural e regional, enfim de sua *distinção*. Priorizar a atuação dos NMS, nesse sentido, não significa dizer que somente os seus integrantes revelam o direito como exterioridade. Na verdade, a proposta dessa dimensão, em sua formulação original, nunca pretendeu restringir-se a algumas pessoas. Dussel afirma que o próprio dominador possui a sua exterioridade, ineliminável até por ele mesmo. Todavia, aqueles que estão oprimidos, excluídos e dominados pelo sistema, ou seja, o “povo”, são os que detêm a exterioridade mais radical, pois a sua identificação com a totalidade vigente é infinitamente menor, por motivos óbvios. Inserindo essa constatação na geopolítica mundial, observa-se que a América Latina ocupa posição privilegiada no “*ranking*” da exterioridade e, muito mais ainda, aquelas parcelas de sua sociedade periférica que padecem de carências fundamentais. Como já se disse, os movimentos sociais na América Latina são compostos basicamente por indivíduos provenientes desse setor e são a expressão política, no seio da sociedade civil, que mais se aproxima dessa representação. Portanto, um indivíduo que seja considerado “pobre” ou parte do “povo”, mesmo que não integre nenhum movimento social, obviamente tem uma exterioridade tão radical quanto a de um outro, com ação movimentalista; contudo, não tem, da mesma forma que este, a consciência da sua carência transformada em exigência de direitos. Eis enfim o porquê do lugar central ocupado pelos NMS como sujeitos de direitos situados na exterioridade.



Ficam, portanto, evidenciados os pontos em comum dos juristas que tratam da aproximação entre o direito e a filosofia da libertação dusseliana, tornando claro o entrelaçamento dessas análises em direção à compreensão do reconhecimento do direito produzido pelos NMS, no sentido de se exigir a satisfação da carência de necessidades humanas fundamentais, não sanadas pelo direito oficial, como via de acesso à exterioridade daqueles que sofrem tais privações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sistema filosófico de Dussel, na atualidade, revela-se uma opção de peso para quem não se contenta em pensar a realidade de uma maneira abstrata e desvinculada dos problemas sociais. Nesse sentido, a perspectiva da libertação, sempre presente em todos os níveis analógicos de seu pensamento, é o marco do comprometimento com uma sociedade melhor. Em última instância, portanto, o que tal filosofia sugere é a busca de um sistema estrutural econômico, social e político distinto do sistema, ou da totalidade, liberal-capitalista mundial. O desenvolvimento desse possível sistema torna-se uma tarefa extremamente complexa não só em nível prático como teórico. As respostas usuais a esse questionamento geralmente são variações do marxismo. Não houve espaço, no decorrer da dissertação, para se tratar do tema, o que demandaria outro trabalho bem mais denso. Assim, importa deixar claro que não se teve a pretensão de indicar qual e como seria essa nova estrutura social.

Contudo, como se pôde perceber ao se analisar o fenômeno sociopolítico dos Novos Movimentos Sociais, existem dimensões na sociedade que não se identificam com a totalidade vigente do sistema capitalista, no qual o objetivo principal é a rentabilidade, no sentido em que aponta para a priorização de outro critério: a satisfação de necessidades humanas fundamentais.

Detendo-se na prática desses novos sujeitos coletivos, pode-se constatar que a carência na satisfação de necessidades fundamentais se transforma em consciência de se exigirem direitos que garantam tal satisfação. Tais direitos não obtêm espaço para o reconhecimento e a realização no interior do direito legal-estatal; todavia, não deixam de existir e de se revestir de legitimidade, presente na consciência coletiva, social, de sua pertinência.

Certamente, o auge dessas novas práticas políticas, mais locais e comunitárias, ocorreu no final dos anos 70 e nos anos 80 até o início da vigência da atual Constituição, a ponto de se colocar em dúvida a caracterização da década de 80 como “década perdida”<sup>78</sup>. Após esse momento, houve uma certa crise na mobilização movimentalista, cujas possíveis causas e consequências foram tratadas no Capítulo 2. Importa, no entanto, a constatação de que, apesar desse decréscimo mobilizatório, gerado principalmente pela falta de projetos políticos globais próprios e pela acentuada dependência dos movimentos em relação às instituições de apoio, como a Igreja e as ONG, uma nova cultura política foi instaurada, um espaço inédito de construção da sociedade civil foi conquistado. Tais valores condizentes à participação popular e descentralização do poder são, atualmente, instrumentalizados em nível de redes, com a sólida presença das ONG e de movimentos que resistiram ao refluxo, como é o caso dos relacionados ao problema da moradia: o Movimento dos Sem-Terra e o dos Sem-Teto.

Preocupada com a inoperância do direito vigente em dirimir tais conflitos coletivos, surge a perspectiva do pluralismo jurídico, identificada com o reconhecimento da produção normativa excedente ao contexto estatal-legal. Contudo, falta a essa noção um aprofundamento teórico em busca de novos referenciais, relacionados a outros campos do conhecimento, como a filosofia, a sociologia, a política e a economia. Nesse sentido, a obra de Wolkmer destaca-se na tentativa de preenchimento dessa lacuna. Na dissertação, procurou-se permanecer no exame principal da nova possibilidade teórica no campo da filosofia e, secundariamente, no campo da sociologia política. Torna-se evidente, portanto, a constatação de que, se o direito quer refundar os seus referenciais teóricos para que possa acompanhar o contexto social contemporâneo, ele deve buscar o diálogo interdisciplinar, sem o qual se torna limitada a sua inserção prática e teórica.

---

<sup>78</sup> Cf. GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1994. p. 102.

Dessa forma, buscou-se demonstrar a pertinência das reflexões que procuram aproximar o direito ao instrumental filosófico desenvolvido pela filosofia da libertação dusseliana, no sentido de buscar um postulado ético que determine como critério preferencial não a rentabilidade do capital, mas a satisfação das necessidades humanas fundamentais, o que corresponde à priorização dos direitos subjetivos como análogo principal, segundo argumenta Jesus Antonio de La Torre Rangel, ou à preferência pelo reconhecimento do direito ao trabalho, que permita a todo homem o acesso aos bens que saciarão suas carências fundamentais, como quer David Sanchez Rubio.

Falar em ética no direito traz, de imediato, a reflexão jusnaturalista à tona. Todavia, nega-se o caráter abstrato e universal desse aporte filosófico-jurídico ao se defenderem os direitos humanos como resultantes de experiências sociais concretas na história. Daí a sugestão de Jesus Antonio de La Torre Rangel relativa a um “jusnaturalismo histórico”. Da mesma forma, Wolkmer propõe uma ética concreta da alteridade como pressuposto de um pluralismo jurídico comunitário-participativo, preocupada em definir concretamente na história os valores que guiarão a prática jurídica de uma determinada sociedade em direção a uma perspectiva pluralista e comunitária. Assim, para falar em uma concretização histórica de princípios éticos no direito latino-americano, é preciso estar voltado para a realidade periférica de opressão, exclusão e miséria da maior parte da população latino-americana. Nesse sentido, tanto um como outro autor procuram se valer do pensamento dusseliano que, ao construir as categorias de exterioridade/totalidade e libertação/alienação, procura oferecer um instrumental filosófico que se refira especificamente à América Latina, inserindo-se em uma perspectiva que busque a superação de seus graves problemas sociais.

Contudo, como se observou, o pensamento de Dussel, ao tentar vincular todo o seu sistema a uma justificação teológica, afasta-se de uma leitura mais concreta da

realidade, cujo último fundamento seria a história específica de cada sociedade, dando margem a uma série de críticas e ambigüidades. Tal efeito é em parte revertido pela sua preocupação em determinar analogicamente níveis antropológicos em sua construção filosófica. Assim, as reflexões que procuram aproximar o direito à filosofia da libertação dusseliana buscam inserir as suas categorias no contexto histórico-social concreto.

Aproximar especificamente o direito extra-estatal produzido no âmbito dos Novos Movimentos Sociais ao aporte filosófico de Dussel, seja através do sujeito (o “povo”) ou das necessidades humanas fundamentais, é uma tarefa relativamente inédita. Valendo-se de reflexões teóricas fundamentais referentes aos temas envolvidos neste intento, procurou-se indicar algumas vias possíveis de conexão entre uma e outra perspectiva. Assim, é forçoso admitir o caráter experimental desta tentativa. Portanto, longe de ter esgotado o desenvolvimento da temática, ressalta-se o caráter provisório das conclusões aqui elencadas. O escopo primordial deste esforço é, antes de mais nada, incentivar outras investigações a respeito do assunto, tarefa que pretende ser empreendida posteriormente pelo próprio autor destas linhas. A relevância deste tipo de análise salta aos olhos, caso se levem conta a extrema miséria em que vive o povo latino-americano e a inoperância das instituições políticas e jurídicas em extingui-la, bem como a insistência de teorias que persistem em não se aperceber desta realidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofia*. Tradução de Alfredo N. Galletti. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- AGUIAR, Roberto A.R.de. *O que é Justiça - uma abordagem dialética*. 2.ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A crise da advocacia no Brasil - diagnósticos e perspectivas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1991.
- AMES, Jose Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Cidadania: do Direito aos Direitos Humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Dogmática Jurídica - esforço de sua configuração e identidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.
- APEL, Karl-Otto; DUSSEL, Enrique; FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno e Iztapalapa.
- ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de. *Direito alternativo no Brasil: alguns informes e balanços preliminares*. In: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo 2*. São Paulo: Acadêmica, 1992. p.174.
- ATTALI, Jacques. *1492 - os acontecimentos que marcaram o início da era moderna*. Tradução de Denise Rangé Barreto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- AVRITZER, Leonardo. *Modelos de sociedade civil: uma análise da especificidade do caso brasileiro*. In: AVRITZER, Leonardo (org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994. p.269 a 308.
- BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980.
- BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 4.ed. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: EdUnB, 1992.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOTTOMORE, Tom (org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos - ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Iluminuras, 1995.

CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise - pela filosofia latino-americana*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1984.

---

. *La historia como reafirmación o como destrucción*. In: ZEA, Leopoldo (org) - *Quinientos anos de historia, sentido y proyección*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.173 a 189.

CAMACHO, Daniel. *Movimentos sociais: algumas discussões conceituais*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.214-245.

CARVALHO, Amilton Bueno de. *Direito alternativo na jurisprudência*. São Paulo: Acadêmica, 1993.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

CASALI, Alípio Márcio Dias. *A "pedagógica" de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico*. In: Reflexão, 6 (14). Campinas: PUCCAMP, 1981. p. 89-91.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofia de la liberación latinoamericana*. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

COUTINHO, Carlos Nelson. *As categorias de Gramsci e a realidade brasileira*. In: *As categorias de Gramsci e a América Latina*. COUTINHO, Carlos Nelson, NOGUEIRA, Marco Aurélio (orgs.) . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

DAGNINO, Evelina. *Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania*. In: DAGNINO, Evelina (org.). *Anos 90: Política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.103-115;

DE LA CRUZ, Rafael. *Os novos movimentos sociais: encontros e desencontros com a democracia*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 86-101;

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular - movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *Movimentos sociais - a construção da cidadania*. In: *Novos Estudos Cebrap*; São Paulo, n.10, p.24-30;

DUSSEL, Enrique. *Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre filosofía de la liberación*. In: Reflexão, 8(26). Campinas: PUCCAMP, maio-ago 83. p. 15-24.

---

. *La "exterioridad" en el discurso critico de Marx*. In: Reflexão, 10(33). Campinas: PUCCAMP, set-dez 85. p. 24-31.

- \_\_\_\_\_. *1492 - O encobrimento do outro (A origem do "mito da Modernidade) - Conferências de Frankfurt*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ética Comunitária*. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana vols. I, II, III e IV*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação - crítica à ideologia da exclusão*. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El método analectico y la filosofía latinoamericana*. In: *Nuevo Mundo*, 3 (1): 116-135, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica do sujeito e libertação*. In: *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 189-193.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana I a V*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Una década argentina (1966-1976) y el origens de la 'filosofía de la liberación'*. In: *Reflexão*, 12 (38). Campinas: PUCCAMP, maio-ago de 1987. p. 20-50.
- \_\_\_\_\_. *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación - cultura popular revolucionaria, mas allá del populismo y del dogmatismo*. In: *Reflexão*, 09 (30). Campinas: PUCCAMP, set-dez de 1984. p. 5-50;
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. Tradução de Antonio Sidekum e Clóvis Kurtz. São Leopoldo: Unisinos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Problemas atuais da filosofia na Hispano-America*. São Leopoldo: Unisinos, 1993.
- GIMENO, Silvia Inês D. *Vera Silva Telles e Eder Sader: a experiência de novos sujeitos*. In: *Boletim de ciências sociais* n.50. Universidade Federal de Santa Catarina, 1988, p. 43 a 85.
- GOHN, Maria da Glória M. *Movimentos sociais e educação*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1994. p.98-110.
- GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 10.ed. São Paulo: FTD, 1990.



GUTIÉRREZ, Fernando Calderon. *Os movimentos sociais frente à crise*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.191-213.

HARVEY, David. *A justiça social e a cidade*. Tradução de Armando Corrêa da Silva. São Paulo: Hucitec, 1980.

HELLER, Ágnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. Tradução de J.F.Yvars. Barcelona: Península, 1986.

\_\_\_\_\_. *Para mudar a vida - felicidade, liberdade e democracia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982.

JACOBI, Pedro Roberto. *Movimentos sociais: teoria e prática em questão*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.246-275.

KÄRNEN, Hartmut. *Movimentos sociais: revolução no cotidiano*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.19-34.

KRISCHKE, Paulo. *Movimentos sociais e transição política: contribuições da democracia de base*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.276-297.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias - o paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. 5.ed. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 1991.

LUDWIG, Celso Luiz. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. Universidade Federal do Paraná, 1993.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito*. 12.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sérgio A.Fabris, 1980.

MacDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger - ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MANCIE, Euclides André. *Filosofia da libertação*. Trabalho inédito.

MIRANDA REGINA, José Eurico. *Filosofia latino-americana e filosofia da libertação - a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

MOREIRA PINTO, João Batista. *Direito e novos movimentos sociais*. São Paulo: Acadêmica, 1992.

PAOLI, Maria Célia. *Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político*. In: HELLMANN, Michaela (org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil*. São Paulo: Marco Zero, 1995. p.24-55.

RUBIO, David Sanchez. *Proyección jurídica de la filosofía latino-americana de la liberación. Aproximación concreta a la obra de Leopoldo Zea y Enrique Dussel*. Tese de doutorado orientada por Joaquín Herrera Flores. Universidade de Sevilla, 1994.

---

. *Enrique Dussel: el lenguaje tecnológico como mecanismo encubridor del trabajo vivo. Su prioridad axiológica y jurídica*. In: Anuário de filosofia del derecho XI. Madrid: Ministerio de Justiça e Interior, 1994, págs.521 a 540;

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice - o social e o político na pós-modernidade*. 3. 3d.Porto: Afrontamento, 1994.

---

. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

---

. *Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada*. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *O direito achado na rua*. Brasília: EdUnB, 1987. p.46 a 51.

SANTOS, Theotonio dos. *Conceito de classes sociais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987;

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.

---

. *O caráter dos novos movimentos sociais*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. págs.35-53.

---

. *ONGs: elos de uma rede*. Trabalho apresentado no Workshop ANPUR: "Avaliação do Planejamento Urbano e Regional" no eixo temático: "Novos agentes e formas de interação", realizado em Gramado/RS, de 17 a 19/10/94 - mimeo.

---

. *Organizações Não-Governamentais na América Latina: seu papel na construção da sociedade civil*. Trabalho redigido para a Conferência Inaugural da "International Society for Third-Sector Research", Hungria, jul.1994, com o título de "Non-Governmental Organizations in Latin America: Their role in building a civil society" - mimeo.

---

. *Sujeitos emergentes: práticas e valores*. Texto de apoio para o debate do módulo "Sujeitos e Valores Emergentes" para a 2a. Semana Social Brasileira: "Brasil: Alternativas e Protagonistas" - mimeo.

SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SIDEKUM, Antonio (org). *Ética do discurso e filosofia da libertação - modelos complementares*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SILVA, Ana Amélia da. *Movimentos de moradia e políticas sociais: Novas dimensões da interlocução pública*. In: HELMANN, Michaela (org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil*. São Paulo: Marco Zero, 1995. p.56-76.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Da "invasão" da América aos sistemas penais de hoje: O discurso da "inferioridade" latino-americana*. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Fundamentos de História do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 1996. p.165-209.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (org). *O Direito achado na rua*. Brasília: EdUnB, 1987.

---

*Movimentos sociais - emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito*. In: ARRUDA JR., Edmundo Lima de (org). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991. p.131-142.

---

; AGUIAR, Roberto A.R.de (orgs). *Introdução crítica ao direito do trabalho*. Brasília: EdUnB, 1992.

TELLES, Vera da Silva. *Movimentos sociais: reflexões sobre a experiência dos anos 70*. In: SCHERER-WARREN, Ilse & KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.54-85.

---

*Sociedade civil e a construção de espaços públicos*. In: DAGNINO, Evelina (org.). *Anos 90 - Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.91-102.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América - a questão do outro*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TORRE RANGEL, Jesus Antonio de la. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991.

---

*Apuntes para una introducción filosófica al derecho*. México: Editorial Jus, 1983.

---

*El derecho como arma de liberación en América Latina*. México: Centro de Estudios Ecuménicos, 1984.

---

*Los derechos humanos como base para el desarrollo del pluralismo jurídico*. Palestra dada no curso "Seguridad Jurídica y Crítica del Derecho en Iberoamérica", ministrado na Universidade de Sevilla. La Rábida, Huelva, julho de 1994.

- \_\_\_\_\_. *Del pensamiento jurídico contemporáneo - aportaciones críticas*. México: Escuela Libre de Derecho, Miguel Ángel Porrúa, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Los pobres y el uso del Derecho*. mimeo;
- \_\_\_\_\_. *Uso alternativo de los derechos subjetivos: derechos humanos como derecho insurgente*. In: Revista de Investigaciones Jurídicas, n.17. México: Escuela Libre de Derecho, 1993. p.45-57.
- \_\_\_\_\_. *El reconocimiento del Otro: Raíz de una concepción integral e histórica de los derechos humanos*. In: Anuario Mexicano del Derecho VI. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- VAINFAS, Ronaldo (org). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- VELASCO, Sirio Lopez. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1991.
- VINCENT, Bernard. *1492 - Descoberta ou Invasão?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- VIOLA, Eduardo, MAINWARING, Scott. *Novos movimentos sociais: cultura política e democracia: Brasil e Argentina*. In: SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo (orgs). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.102-188.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico - fundamentos de uma nova cultura no Direito*. São Paulo: Alfa-Omega, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ideologia, Estado e direito*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. São Paulo: Acadêmica, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Elementos para uma crítica do Estado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1990.
- ZIMMERMANN, Roque. *América latina o não-ser - uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987.

## REVISTAS E PERIÓDICOS

*JUSTIÇA E DEMOCRACIA* - Revista semestral de informação e debates. São Paulo: Revista dos Tribunais e Associação Juizes Para a Democracia, 1. semestre de 1996.

*REVISTA VEJA* - ano 29, n.35 - Editora Abril: 28 ago.96.